المكتبة الفلسفية

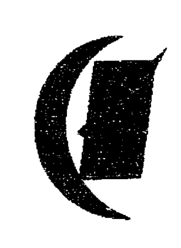
كتاب
شرح الأصول الخمسة

لقاضي القضاة عبد الجبّار بن أحمد الهمذاني
الأسدابادي
(ت ٤١٥ هـ)

تحقيق
الدكتور/ أحمد عبد الرحيم السايح
المستشار توفيق علي وهبة

المجلّد الثّاني

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية



مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة

البريد الالكترونى :

Alsakafa_aldinaya@hotmail.com

هاتف: 2025922620+

فاكس: 2025936277 +

فهرست الهيئة المصرية العامة

لدار الكتب والوثائق القومية :

- كتاب شرح الاصول الخمسة

تاليف: لقاضى القضاة / عبد الجبار بن أحمد الهمذانى

ط-1 القاهرة :مكتبة الثقافة الدينية 2014

عدد الصفحات :

1-علم الكلام

2- الفلسفة الاسلامية

ا-السايح ، احمد عبد الرحيم (محقق ، ظابط)

ب- وهبة ، توفيق على (محقق ، ظابط مشارك)

ج- العنوان

رقم الايداع : 2014/23852

الترقيم الدولي: 978-977-341-632-4



الأصل الثانى
العدل

الفصل الثانى
فى العدل

وأما الأصل الثانى من الأصول الخمسة، وهو الكلام فى العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم جل وعز، وما يجوز، فلذلك أوجبنا تأخير الكلام فى العدل على الكلام فى التوحيد.

وقبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة وذكر الخلاف فيه، نذكر حقيقة العدل.

اعلم أن العدل مصدر عدل يعدل عدلا؛ ثم قد يذكر ويراد به الفعل، وقد يذكر ويراد به الفاعل.

فإذا وصف به الفعل، فالمراد به كل فعل حسن يفعله لينفع به غيره أو ليضره؛ إلا أن هذا يقتضى أن يكون خلق العالم من الله تعالى عدلا، لأن هذا المعنى فيه. وليس كذلك، فالأولى أن نقول: هو توفير حق الغير، واستيفاء الحق منه.

فإما إذا وصف به الفاعل، فعلى طريق المبالغة، كقولهم: للصائم صوم، وللراضى رضا، وللمنور نور إلى غير ذلك. ونحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنه عدل حكيم؛ فالمراد به أنه لا يفعل القبيح أولا يختاره، ولا خل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة. وقد خالقنا فى ذلك المجبرة وأضافت إلى الله تعالى كل قبيح.

وتحرير الدلالة على ذلك؛ هو أنه تعالى عالم بقبح القبيح، ومستغن عنه، عالم باستغانة عنه، ومن كل هذه حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

وهذه الدلالة تنبنى على أن الله تعالى عالم بقبح القبيح، وأنه مستغنى عنه، وعالم باستغنائه عنه، وأن من هذه حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

أما الذى يدل على أنه تعالى عالم بقبح القبيح فقد مر، لأنا قد ذكرنا أنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها، ومن الوجوه التى يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالمًا به.

وأما الذى يدل على أنه تعالى مستغن عن القبيح، فقد تقدم أيضًا، لأنا فقد بينا أنه غنى لا تجوز عليها الحاجة أصلا.

وأما الذى يدل على أنه تعالى عالم باستغنائه عن القبيح فقد دخل أيضا فى ضمن ما تقدم.

وأما الذى يدل على أن من كان هذا حالة لا يختار القبيح بوجه من الوجوه، هو أنا نعلم ضرورة فى الشاهد أن أحدنا إذا كان عالمًا بقبح القبيح، مستغنيا عنه عالمًا باستغنائه عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة. وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه وبغناء عنه، حتى انخزم شرط من هذه الشروط لجاز أن يختاره. وعلى هذا تجد هؤلاء الظلمة يغتصبون أموال الناس، إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب أو لاعتقادهم أنهم سيحوجون إليه فى المستقبل. يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهما وإن صدقت أعطيناك درهما، وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه عالم باستغنائه عنه فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق. لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة فى حق القديم تعالى فيجب أن لا يختاره البتة، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدًا وغائبًا.

فإن قيل: ومن أين أن العلة فى ذلك ما ذكرتموه حتى تقيسوا الغائب على الشاهد؟ قلنا: لأن العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها، ويزول زوالها، وليس هناك ما تعليق الحكم عليه أولى.

فإن قيل: ومن أين ما جعلتموه علة مما يقف عليه الحكم، وأنه ليس ههنا ما تعليق الحكم به أولى؟ قيل له: لأن الواحد منا إذا حصل فيه هذه الشروط فإنه لا يختار القبيح وإن عدم، ومتى انحزم شرط من موقوف عليه، وليس ههنا ما تعليق الحكم به أولى.

فإن قالوا: إن هذا بناء على أن الواحد منا مخير فى تصرفاته ونحن لا نسلم ذلك، فإن من مذهبنا أنه مجبر عليه فى هذه الأفعال، وأنها مخلوقة فيه. قلنا: إنا لم نبن الدلالة على مذهبكم الفاسد، وإنما ينيناه على الدلالة.

وبعد، فإنا لا نتكلم فى هذه المسألة مع من ينازع فى الأصل تلك المسألة، لأن هذه المسألة من فروعات تلك المسألة، ولا يحسن أن نتكلم فى فرع من الفروع ولما تقرر أصله، كما لا يحسن أن نكالم اليهود فى المسح على الخفين، ولا المجسمة فى نفى الرؤية ولما تثبت أنه تعالى ليس بجسم ولما تثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله.

وبعد، فلا خلاف بيننا وبينكم فى أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وأنا مختارون فيها. وإنما الخلاف فى وجهة التعلق أكسب أو حدوث؟ فعندنا أن جهة التعلق إنما هو الحدوث فى وجهة التعلق إنما هو الكسب فلا حاجة للمنازعة.

وبعد، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه، لوجب صحة أن يخلق الله تعالى فى أحدنا وهو عالم بقبح القبيح - مستغن عنه عالم باستغنائه عنه - ذلك، حتى يقع منه الكذب دون الصدق فى الصورة التى ذكرناها، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: هذه الدلالة تبنى على أن أحدنا غنى، ونحن لا نسلم ذلك فكيف يكون غنيًا وهو أبدًا فى أشد الحاجة.

قلنا: إنا لم نبن الدلالة على أن أحدنا غنى على الإطلاق، وإنما قلنا: متى استغنى بالحسن عن القبيح، لا يختار القبيح أصلا. وإذا وجب ذلك فيه مع أنه ليس بغنى على الإطلاق، وإنما استغناؤه بشىء عن شىء، فالقديم تعالى وهو أغنى الأغنياء أولى بذلك وأحق.

فإن قيل: كيف عللتم الحكم الواحد بعلل كثيرة، ولو جاز ذلك ههنا لجاز فى الحركة مع المتحرك، والشهوة على المشتهى؟

وجوابنا، أن ذلك إنما لا يجوز إذا كانت العلة موجبة، فأما إذا كانت كاشفة فإنه يجوز. ولهذا فإنا عللنا الظلم بكونه ضرراً لا تقع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين.

فإن قالوا: قولكم، أن الواحد منا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر فإنه لا يختار الكذب على الصدق لأنه يستغنى بالصدق عن الكذب، ليس بأولى من أن يعكس عليكم فيقال: بل يستغنى بالكذب عن الصدق، قيل له: لو كان ذلك(١) كذلك، لكان يجب أن يختار أحدنا الكذب على الصدق فى بعض الحالات مع وجود هذه الشرائع، ومعلوم خلاف ذلك.

وقد أورد رحمه الله فى الكتاب المثال الذى ذكره شيخنا أبو على، وهو أنه يعلم ضرورة أن أحدنا لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام فى رقبته ويركب القصب ويعدو فى الأسواق، لا ذلك إلا لعلمه وبغناه عنه.

إلا أن للخصم أن يشغب فيه فقول: إنه إنما لم يفعل ذلك لأنه يستصغر به غاية الاستضرار، حتى لولاه أن يختاره.

فالأولى فى المثال ما ذكره شيخنا أبو هاشم: وهو أن أحدنا إذا كان عالمًا

بقبح الكذب وحسن الصدق، وقيل له إن كذبت أعطيناك درهمًا وإن صدقت أعطيناك درهمًا، فإنه لا يختار الكذب على الصق، لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وغناه عنه.

فإن قيل: إن هذا ينبنى على أن الصدق والكذب يتساويان، فكيف يصح ذلك وأحدهما عليه المدح والثواب والآخر يستحق عليه الدم والعقاب؟

قيل له: أما ما ذكرتموه فى الصدق فلا يصح؛ لأنه يجوز أن يكون فى الصدق مالا يستحق عليه المدح والثواب، ولهذا فإن أحدنا لو جلس طول نهاره يقول السماء فوق والأرض تحتى فإنه لا يستحق المدح والثواب إن لم يستحق الدم والعقاب. وعلى أنه يجوز أن يكون فى الصدق ما يستحق عليه الذم واللعنة، كأن يتضمن الدلالة على بنى وقد توارى عن عدوه.

وأما ما ذكرته من الكذب، فهو وإن كذلك، إلا أنه لا يجوز أن يكون المرء ممن لا يبالى بالمدح ولا يحفل بالذم. هذا فى الذم، وأما العقاب فإن من الجائز أن يكون المرء ملحدًا زنديقًا، لا يقرأ بالله تعالى ولا باليوم الآخر، ولا يعتقد العقاب والثواب، ومع ذلك فلو علم قبح القبح واستغنى عنه لم يختره أصلا.

وقد أجاب عن ذلك شيخنا أبو عبد الله البصرى جوابًا أدق من هذا فقال: إن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وقيل له: إن صدقت أعطيناك درهمًا وإن كذبت أعطيناك درهمًا ودرهمًا آخر فى مقابلة ما يستحقه من الذم على الكذب، فإنه لا يختار ذلك أيضًا لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه.

فإن قيل: كيف يمكنكم قياس الغائب على الشاهد، ومعلوم أن أحدنا كما لا يختار القبيح إلا لجهله بقبحه وحاجته إلى ذلك لا يختار الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة، فقولوا مثله فى الغائب. ولئن فرقتم بين الموضعين فى تلك المسألة، فافرقوا بينهما فى هذه المسألة.

ولنا فى الجواب عن ذلك طريقان:

إحداهما طريقة جدلية، وهى أن نقول: إن ما ذكرتموه من النفع غير ما استدللنا به وبمعزل عما أوردناه، فلا يلزمنا الجواب عن طريق الجدل.

والثانية طريقة علمية، وهى أن نقول تبرعًا، إن أحدنا كما يختار الحسن لما ذكرتموه من النفع ودفع الضرر، فقد يختاره لحسنه ولكونه إحسانًا. والذى يدل على ذلك وجوه: منها ما ذكره شيخنا أبو هاشم، وهو أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر، فإنه يختار الصدق على الكذب، لا ذلك إلا لحسنه وكونه إحسانًا، وإلا فالنفع فيها سواء. ومنها ما ذكره شيخنا أبو الهذيل، واستدل به أبو إسحق بن عياش، وغيره من مشايخنا، وهو قولهم قد ثبت أن الله تعالى فاعل للحسن وعالم به، فلا يخلو؛ إما أن يفعله لاحتياجه إليه وذلك مستحيل عليه، أو يفعله لحسنه وكونه إحسانًا على ما نقوله. وهذا لأن العالم لما يفعله لا يفعل إلا لهذين الوجهين، فإذا بطل أحد الوجهين نفى الآخر.

وقد ذكر قاضى القضاة أن أحدنا لو لم يفعل الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة لوجب أن لا يوجد فى عالم الله تعالى منعم على غيره، لأن المنعم إنما يكون منعمًا إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير، حتى لو لم يكن كذلك لم يكن منعمًا. وعلى هذا فإن البراز إذا قدم الثياب الفاخرة إلى المشترين ليأخذ فى مقابلها الذهب فإنه لا يكون منعمًا عليه لما كان غرضه به نفع نفسه لا نفع المشترى، وقد قيل: إن كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال، وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه: يمنة لا ذاك إلا لحسنه وكونه إحسانًا فقط.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه إنما يفعله رجل للثواب، أو طلبًا المدح، أو هربًا من النوم؟ قيل له: إنا نفرض الكلام فى رجل قاسى القلب، جافى الفؤاد، لا يبالى بهلاك الثقلين، ولا يحتفل بالمدح والذم، ملحد زنديق، لا يؤمن

بالله واليوم الآخر، ولا يقر بالثواب والعقاب، ومعلوم أنه والحال هذه يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال وأن يقول للأعمى والحال ما ذكرناه: يمينه أو يسرة، ولا وجه لذلك إلا حسنه وكونه إحسانًا.

وقد سلك شيخنا أبو عبد الله البصرى طريقة أخرى، وهى أن كل عاقل، يستحسن بكمال عقله بين المحسن والمسىء. وإنما تفرق بينهما الحسنة، وإلا فلا نفع فى ذلك ولا دفع ضرر.

وقد اعترض عليه فقيل: إن هذه تفرقة ضرورية، فكيف أضفته إلينا؟

وأجاب عن ذلك: بأن التفرقة إنما تكون ضرورية متى عرف المحسن والمسىء ضرورة، فأما إذا لم نعرفهما فغير ممتنع أن نعزم ونوطن أنفسنا على التفرقة بينهما.

وهذا أيضًا غير واضح؛ فإن التفرقة بين المحسن والمسىء على الجملة ضرورية، والعزم وتوطيد النفس على معنى الخيل محال، فإذا لا تستقيم هذه الدلالة إلا أن نعرض الكلام فى التفرقة بينهما على سبيل التفصيل، فحينئذ ربما يسلم ويستقيم.

وقد أورد قاضى القضاة فى الكتاب هذا السؤال على نفسه وأجاب عنه ببعض ما مر، وألحق مه ما لم يمر.

فمن ذلك، هو أن قال: إن الواحد منا إنما لا يختار إلا لجر منفعة أو دفع مضرة، لأنه يلحقه بذلك مشقة، فلا جرم لا يختاره إلا إذا استجر له نفعًا أو دفع به ضررًا، والقديم تعالى يستحيل عليه المشقة، فجاز أن يختار الحسن لحسنه وكونه إحسانًا على ما نقوله، وكل ما يفعله الله تعالى إنما يفعله لحسنه وكونه إحسانًا إلا العقاب، فإنه إنما يفعله لحسنه فقط. ومن هنا أشبه العقاب فى أفعال الله تعالى المباح وإن لم يسم بذلك، لأنه تعالى لم يعرف حاله ولا دل عليه، وإنما يوصف بأنه مباح متى كان هذا سبيله.

فإن قيل: قولكم إنه تعالى لا يختار القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه ينبنى على أنه بقبح من الله تعالى فعل من الأفعال، ونحن لا نساعدكم على ذلك.

قيل له: إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، فمتى وقع على ذلك الوجه وجب قبحه سواء وقع من الله تعالى، أو من الواحد منا. وهذه مسألة كبيرة اختلف الناس فيها.

فعندنا أن القبيح إنما بقبح لوقوعه على وجه نحو ظلمًا، وعند أبى قاسم البلخى أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه، وإلى هذا ذاهب بعض المجبرة، وعند بعضهم أن القبيح إنما يقبح للرأى، أو لكوننا مملوكين مربوبين محدثين إلى أمثال هذا، والحسن إنما يحسن للأمر.

ونحن قبل الاشتغال بإفساد هذه المذاهب نصحح ما نقوله.

فالذي يدل على ذلك هو أن الظلم قبيح، وإنما قبح لكونه فالذى يدل على ذلك هو أنا نعلم أن الظن قبيح، وإنما قبح لكونه ظلمًا، بدليل أنا متى عرفناه ظلمًا قبحه وإن لم نعرف أمرًا آخرًا، ومتى لم نعرف كونه ظلمًا لم نعرف قبحه وإن عرفنا. فبان أن الظلم إنما قبح لوقوعه على وجه وهو كونه ظلمًا، هذا لأن العلم بالقبح فرع على العلم بوجه القبح إما على جملة أو تفصيل، فيجب متى وقع على ذلك الوجه أن يكون قبيحًا، سواء وقع من الله تعالى أو من العباد، لأن الحال فيه كالحال فى الحركة وإيجابها كون الجسم متحركا، فكما لا يختلف ذلك يحسب اختلاف الفاعلين لما كانت علة، كذلك فى مسألتنا.

فإن قيل: لم لا يقبح القبيح بصفته وعينه على ما يقوله شيخكم أبو القاسم البلخى؟ قيل له: لأن الفاعل الواحد يجوز أن يقع قبيحًا، بأن يقع على وجه مسببًا وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه، ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمتنع أن يقبح مرة، بأن يكون لا عن إذن،

ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة الله تعالى، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان، ففسد ما قاله أبو القاسم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن القبيح إنما يقبح للنهى، أو لكوننا مربوبين محدثين على ما يقوله هؤلاء المجبرة؟ قلنا: إنه لو كان كذلك لوجب إذا نهى الله تعالى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحا ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حسنًا لأن العلة فيهما واحدة، والمعلوم خلافه.

وبعد فلو حسن الفعل للأمر وقبح للنهى، لكان يجب كما لا يقبح من الله تعالى فعل لفقد النهى أن لا يحسن فعل أيضًا لفقد الأمر.

وبعد فلو كان كذلك، لوجب فيمن لا يعرف النهى والناهى، أن لا يعرف قبح الظلم والكذب، لأن العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح، إما على جملة أو تفصيل. ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا النهى والناهى.

فإن قيل: إنهم لا يعرفون الظلم، وإنما يعتقدونه.

قيل له: لو أمكن أن يقال ذلك ههنا، لأمكن أن يقال إنهم لا يعرفون الفرق بين السواد والبياض لأن سكون النفس فى أحدهما كسكون النفس فى الآخر، وقد عرف خلافه.

وبعد: فلو كان كذلك، لوجب إذا أمر أحدنا بالظلم والكذب أن يكون حسنًا، وإذا نهى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحًا، وأن لا يفترق الحال بين أن يكون قبلنا وبين أن يكون من قبل الله تعالى، لأن العلل فى إيجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين، ألا ترى الحركة لما كانت علية فى كون الذات متحركا لم تفترق الحال بين أن تكون من قبل الله تعالى وبين أن تكون من قبل غير الله تعالى، كذلك ههنا وقد عرف خلافه.

وبعد، فلو كان كذلك، لوجب فى الشىء الواحد أن يكون حسنًا قبيحًا دفعة واحدة، بأن يأمر به بعضهم وينهى عنه الآخرون، والمعلوم خلافه، فهذا إذا جعلوا العلة والنهى.

فأما إذا جعلوا العلة فى قبح القبيح كوننا مملوكين مربوبين محدثين، كان الكلام عليهم أن حالنا مع الظلم والكذب وغيرهما من القبائح كحالنا مع العدل والإنصاف، فيجب أن يكون العدل قبيحًا لكوننا مملوكين مربوبين محدثين، والمعلوم خلافه.

وبعد، فلو كان كذلك، لوجب فيمن لا يعرف كوننا مملوكين مربوبين محدثين أن لا يعرف قبح الظلم والكذب، ومعلوم أن هؤلاء الدهرية يعرفون قبح الظلم، وإن لم يعرفوا كوننا مملوكين مربوبين محدثين.

فإن قيل: قولكم إن القبيح إنما يقبح لوقوعه على وجه، ومتى وقع على ذلك الوجه قبح من أى فاعل كان، لا يصح لأن الأمانة الهدم والغرق وغيره من الوجوه، يحسن من الله تعالى ويقبح منا، وكذلك فلا يلزم الأطفال والبهائم يحسن منه ويقبح منا فبطل ما ذكرتموه.

قيل له: إنما يحسن من الله تعالى الإماتة والإيلام لعلة، تلك العلة مفقودة فى حقنا، وهى من جهة الله تعالى تتضمن الاعتبار واللطف ويضمن الله تعالى فى مقابلها من الأعواض ما يوفى عليها، حتى لو خير أحدنا بين الألم مع تلك الأعواض وبين الصحة لاختار الألم لم يصل إلى تلك الأعواض، وليس كذلك الواحد منا فإنه لا يعرف المصلحة من المفسدة، حتى يقال إن الإمانة والإيلام من جهته يتضمن اللطف والمصلحة ولا يضمن أيضًا فى مقابلها الأعواض الموفية عليها، ففارق حالنا حال القديم تعالى؛ حتى لو قدرنا وقوع ذلك من الله تعالى على الوجه الذى يقع منا لقبح، أو وقوعه منا على الوجه الذى يقع من الله تعالى لحسن.

فصل: والغرض به الكلام فى أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحا.

والخلاف فيه مع النظام وأبى على الأسوارى والجاحظ؛ فإنهم ذهبوا إلى أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على فعل ما لو فعله لكان قبيحًا، وإلى هذا ذهبت المجبرة: فإن من مذهبهم، أن الله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، وإن قدر على أن يجعله كسبا للعبد. إلا أن حالهم بخلاف حال النظام وطبقته لأنهم ناقضوا من حيث أضافوا إلى الله تعالى كل قبيح، والنظام لم يناقض.

والدليل على صحة ما نقوله، هو ما قد ثبت أنه تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم الضرورى. فيجب أن يكون قادرًا على أن يخلق بدله الجهل، لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد، والجهل قبيح.

وإن شئت فرضت الكلام فى أهل الجنة فنقول: إنه تعالى قادر على خلق الشهوة فيهم، فيجب أن يكون قادرًا على أن يخلق فيهم النفرة، لأن من حق القادر على الشىء أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد، ومعلوم أنه تعالى لو خلق فيهم النفرة لكان قبيحًا.

وإن شئت فرضت الكلام فى فعل يجوز أن يقع فيكون قبيحًا، ويقع فيكون حسنًا، فنقول: إذا قدر على إيقاعه على أحد الوجهين، فيجب قدرته على أن يوقعه على الوجه الآخر، لأن القدرة إنما تتعلق بالإيجاد والإحداث دون وجوه الأفعال. يبين ذلك، أن أحدنا كما يقدر على أن يقول زيد فى الدار وهو فيها يقدر على أن يقول ذلك وليس هو فيها. وكذلك الحال فى القديم تعالى إذا قدر على الصدق وجب قدرته على الكذب، لأنهما شىء واحد لا يختلفان إلا بحسب اختلاف المخبر عنه، وذلك مما لا يوجب تغير

القدرة عليه. وكذلك إذا قدر على إحياء الميت عقب دعوى المدعى للنبوة وهو صادق، وجب قدرته على إحيائه عقب دعواه وهو كاذب.

وقد ألزمهم مشايخنا رحمهم الله على هذا المذهب أن يكون أضعف القادرين منا أقوى من الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. قالوا: بيان هذا، أن الطفل الذى لا يقدر على أن يحمل منا، يقدر على أن يزج الغير وهو واقف على شفير الغار فيوقعه فيها وإن لم يستحق ذلك، والقديم تعالى غير قادر عليه عندهم لأن ذلك قبيح، فيجب فساد قولهم.

قالوا: لو كان الله تعالى قادراً على القبيح لوجب أن يوقعه.

قلنا: ليس يجب فى كل من قدر على الشر أن يوقعه لا محالة، ألا ترى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعداً، ومع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتًا، فكيف أوجبتم فى القادر على الشىء أن يوقعه بكل وجه؟ وكذلك فالقديم تعالى قادر على أن يقيم القيامة الآن، ثم إذا لم تقم لم يقدح فى كونه قادراً.

وقالوا: لو كان القديم تعالى قادراً على القبيح لوجب صحة أن يوقعه، قلنا: ما تريدون بالصحة؟ فإن أردتم يجب أن يوقعه فقد أجبنا عن ذلك، وإن أردتم أنه يجب أن يكون قادراً عليه فذلك مجاب إليه.

فإن قالوا: إذا كان القديم تعالى قادراً على القبيح فما الذى أمنكم من أن يوقعه؟ قلنا: دلالة العدل، وهو علمه بقبح القبيح واستغناؤه عنه هو الذى أمننا من ذلك، فصح ما قلناه، وصح أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحًا.

وفى كتاب الله تعالى، ما يمكن أن يستدل به على أنه تعالى موصوف على ما لو فعله لكان قبيحًا، وإن كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد.

وتحرير الدلالة علـى ذلك، أن الله تعالى بنفى الظلم عن نفـسه مـدحًا يرجع إلى الفعل حيث قال: "ومـا ربك بظلام للعبيد"(١)، وقال: "إن الله لا يظلم مثـقال ذرة"(٢) وقال: "ولا يظلـم ربك أحدا"(٣). ولا يحسن أن يتمـدح بنفى الظلم عن نفســه، وهو غير قـادر عليه، كمـا أنه لا يحسن من العنين أن يتمدح بتركه افتـضاض الأبكار، لما لم يكن قادرًا على ذلك، وكما أنه لا يحسن من الزمن المقعـد مدح نفسه بتركه تساق الحـيطان والهجوم على دور الجـيران لما لم يكن قـادرًا عليـه، إذا لم يكن القـديم تعالى قـادرًا على القبيح، وجب أن لا يحسن منه أن يتمدح بترك الظلم.

فإن قيل: أليس أنه تعالى بنفى السنة والنوم والصـاحبة والولد عن نفسه مع أنه غير قادر عليه؟ قلنا: فرق بين الموضعين، فإن أحدهما مدح يرجع إلى ذاته، والآخر مدح يرجع إلى فعل من أفعاله، وهما مختلفتان فى هذا الباب. ألا ترى أنه لا يحسن من الزين أن يتـمدح بترك التسلق على مـا ذكرناه لما لم يقدر عليه ويحـسن منه أن يتمدح بنفى الخرس عن نفـسه، وإن لم يقدر على ذلك، لما كان أحد المدحـين رادعًا إلى ذاته والآخر راجعًـا إلى الفعل، كذلك فى مسألتنا.

فصل: وقد أورد مشايخنا وجوهًا على القول بأنه تعالى يفعل القبيح، ويمكن أن يستدل ببعضها على أنه لا يفعل القبيح.

فمن ذلك ما قد ثبت فى مقدور القـديم تعالى من الحسن ما يستغنى به عن القبيح، فيجب أن لا يختار القـبيح، لأن من استغنى بالحسن عن القبيح، لا يختار القبيح بحال.

وهذه الدلالة مبنية على أنه تعالى مسـتغن بالحسن عن القبيح، وأن من كان هذا حاله فإنه لا يختار القبيح.

(١) سورة فصلت - آية ٤٦.

(٢) سورة النساء - آية ٤٠.

(٣) سورة الكهف - آية ٤٩.

أما الذى يدل على الأصل الأول، فـهو ما قد ثبت أن الله تعـالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادراً على سائر أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى، وهذا يوجب أن يكون فى مقدره من المحسن ما يستغنى به عن القـبيح، إذ الحاجـة إنما تتـعلق بالضروب والأجناس جـون الأعيان، ألا ترى أن من احتاج إلى حلاوة، لا تختـص حاجته بحلاوة معينة لا يقون غيره مقامها.

وأما الكلام فى أن المستغنى بالحسن عن القـبيح لا يختار القبيح فظاهر؛ لأنا نعلم فى الشاهد ضـرورة أن أحدنا إذا استغنى باقتـضاء دسنه عن غضب مال الغـير فإنه قط لا يغصب مـال الغير؛ لا ذلك إلا لاستـغنائه بالحسن عن القبيح.

وأوضح فى المثال مـن هذا، هو من استغنى بماء الفـرات عن اغتـصاب شربة من ماء الـغير بأن يكون على الشط فإنه قط لا يغـصب تلك الشربة من غيره، ولا وجه إلا استغناؤه بالحـسن على القبيح على ما ذكرناه. وهذه العلة بعينها قائمة فى القديم تعالى، فوجب أن لا يختار القبيح.

وهذه الدلالة غير الدلالة الأولى، لأنها كانت مبنية على استحالة الحاجة عليه وهذه غير مبنية عليها، ولذلك قلنا: إن المجسمة يمكنهم الاستدلال على كونه عدلا حكيمًا بهذه الطريقة مع تجويزهم الحاجة عليه تعالى، وجعلنا حال المجبـرة أسوأ من حالهم، لأنهم سـدوا على أنفسهم طريقـة العلم بعدل الله وحكمته.

ومما أورده مشـايخنا فى هذا الباب، هو أن قـالوا: لو فعل الله القـبيح لكان يجب أن يكون جاهلا ومـحتاجًـا، والجهل أو الحاجة أن عليـه تعالى، فيجب أن لا يختار بوجه من الوجوه.

ومما ألزمهم مشايخنا رحمهم الله، هو أنه تعالى لو جاز أن يكون فاعلا لبعض القبـائح لوجب أن يكون فاعلا لسائرها، لأن الحال فى الجـميع واحدة

وهذا يوجب الظلم والكذب عليه حتى لا تقع الثقة بشيء من أوامره ونواهيه ووعده ووعيده، وحتى يجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ويثيب الفراعنة بطاعات الأنبياء والأبرار، لأن أكبر ما في هذه الأمور أن يكون قبيحًا والقوم قد جوزوا عليه كل قبيح، ومن جوز هذا لزم أن لا يقول بربوبيته ولا أن يعبده، وفي ذلك من الفساد والكفر ما لا خفاء به.

وربما يورد هذا الإلزام على وجه آخر، فيقال: لا يخلو حال القديم إذا جاز أن يفعل القبيح من أحد أمرين: إما أن يفعله ويقبح منه فعله، أو يفعله ويحسن منه.

فإن قيل: بالأول لزمه ما ذكرناه من الوجوه، وإن قيل بالثاني لزم أيضًا تجويز هذه القبائح وتحسن منه، ومن بلغ في التجاهل إلى هذا الحد فهو عن حد الإسلام خارج.

ولما ألزمهم مشايخنا تجويز الكذب على الله تعالى، افترقوا فريقين:

فمنهم من جوزه، وهو المطوي من أصحاب الأشعري، ولقد مر على القياس واحتج عليهم بأن قال: ألستم قد جوزتم على الله تعالى الظلم والقبائح، فكيف لا يجوز عليه الكذب، وليس الكذب بأعظم من الظلم وغيره من القبائح؟ وأوضح ذلك بمثال فقال: إن أحدنا قال لصبي أدخل البيت ففيه رمان موضوع لأجلك، وليس في البيت ذلك، فإن هذا ليس بأعظم من أن يقع سنًا من أسنانه أو يقطعه إربًا إربًا، وقد جوزتم على الله هذا، فجوزوا الكذب عليه أيضًا.

ومنهم من لم يجوزه، ثم افترقوا؛ فمنهم من قال: إنا لم نجوز على الله تعالى الكذب لأنه يدل على الجهل والحاجة، أو لأنه قبيح، والله تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، وهم البخارية[1].

---

(١) البخارية: هم أصحاب الحسين بن محمد البخاري وهم مزقة من المعتزلة بالري. نفي سنة ٢٣٠هـ.

ومنهم من قال: لا يجوز عليه الكذب، لأنه صادق لذاته. والكلام على النجارية فى الوجه الأول، هو أنه إذا جاز أن يفعل القديم تعالى سائر القبح ولا يدل على الجهل والحاجة، فما أنكرتم أن يفعل الكذب أيضًا ولا يدل على الجهل والحاجة. وأما الكلام على من اعتل بالوجه الثانى فقد مضى، لأنا قد بينا قدرته على ما لو فعله لكان قبيحًا.

وأما الكلام على من قال إنه تعالى صادق لذاته، فهو أن يقال: ما دليلكم على أنه تعالى صادق لذاته؟ فإن قالوا الدليل على ذلك أنه تعالى أخبر عن أشياء وكان كما أخبر. قلنا لهم: وما تلك الأشياء التى ذكرها؟ فإن قالوا: إخباره عن خلقه السموات والأرضين حيث قال "وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما[1] إلا بالحق"[2] قلنا لهم: ما أنكرتم أنه لم يرد بذلك السموات والأرض المخلوقة، وإنما أراد بذلك السموات والأرضين التى لم يخلقهما بعد، فيكون كاذبًا فيه تعالى عن ذلك.

وبعد، فليس للصادق بكونه صادقًا حال، وإنما المرجع بذلك إلى أنه فاعل للصدق، والقوم إذا جعلوه صادقًا لذاته فكأنهم قد نفوا عنه الصدق أصلا.

وبعد، فلو كان صادقًا لذاته لكانت هذه الصفة ترجع إليه، فما الذى يمنع أن يخبر بشىء ولا يكون كما أخبر عنه، فإن هذا يرجع إلى الفعل لا إلى الذات، وألسنا نلزمكم أكثر من تجويز هذا. ثم يقال لهم: أليس الله تعالى آمرًا لذاته عندكم لا يمتنع أن يكون آمرًا ببعض الأشياء ناهيًا عن البعض، فهلا جاز أن يكون صادقًا لذاته وإن كان لا يمنع أن يكون صادقًا فى بعض الأشياء وكاذبًا فى البعض؟.

(١) ساقطة من الأصل.

(٢) سورة الحجر - آية ٨٥.

ومما ألزمهم به مشـايخنا هو أنه لو جاز أن يفعل بعض القـبائح لجاز أن يفعل سائرها، وهذا يوجب عـليهم جواز أن يثيب الفراعنة بطاعـات الأنبياء، ويعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة، فلا يحسن من العباد عبادته.

وعند هذا الإلزام تحزبوا حزبين وافترقوا فريقين:

فمنـهم من قال: لا يجـوز هذا لأنه قبـيح والله تعالى غـير مـوصوف بالقدرة على التفرد بالقبح، وهم النجـارية. وقد تقدم الكلام عليهم، وذكرنا أنه لا معنى لقولهم أنه غير موصوف بالـقدرة على التفرد بالقبيح مع أن سائر القبائح واقعة من قبله على سائر وجوهها، لأنه لو تفرد به لكان لا يزيد حاله على هذه الحال.

وبعد، فكان يـلزمهم تجويز أن يجـعل الله ذلك كسـبًا لبعـض الربانية فيعذبهم بذنوب الفراعنة، ومن بلغ إلى هذا الحـد فى التجاهل فقد انسلخ من الدين.

ومنهم من قـال: إنا لو خلينا وقضـية الـعقل لكنا نجـوز ذلك على الله تعالى إلا أن السمع مـنع عنه. وجوابنا عن هذا أن هذا مكابرة، لأنه لا ظلم أفحش من معاقبة الغير بذنب الغير، وقد تقرر فى عقل كل عاقل.

ثم يقـال لهم: وكـيف الثقـة بالسـمع؟ ومـا الذى أمنكم من أن يكون كاذبًا. فى مـا أخبر به كتابه، وذكـره على لسان رسوله؟ يبيـن ما ذكرناه، أن إبليس لو بعث إلينا رسولا أو كتب كتابًا يقول فيه أجيبونى وأطيعونى فأنى لا أضلكم عن سواء السبيل، وأهديكم إلى الصراط المسـتقيم، فإنا لا نثق بقوله ولا نعتمـد خبره لتجـويزنا كل قبيح عليه. كـذلك كان يجب أن لا تقع لهم الثـقة بالله تـعالى عندهم، فـإن حـاله تعالى الـله عن ذلك أسوأ حـالاً من إبليس.

وبما ألزمـهم مشـايخنا، تجويزاً أن يـبعث الله تعـالى رسولا كـاذبًا إلى

الناس ويظهر المعجز على يديه ليـدعوهم إلى الضلال والكفر، لأن ذلك ليس بأعظم من توليه الإضلال بنفسه.

فعند هذا الإلزام افترقوا فرقتين:

فمنهم من قـال: إنما لم نجز ذلك لأنه قبـيح والله تعالى غير مـوصوف بالقدرة على الـتفرد بالقـبح، وهم النجارية. والكلام عليـهم قد مر، ونعـيد شطراً منه فنقـول: أو ليس تقع فى العالم الأكـاذيب ولا تقع إلا متـولدة عن الاعتمادات، وعندكم أن المـتولد لا يتعلق بالعبد أصلا لا اكـتسابا ولا إحداثًا فقد تفرد الله تعالى بها، فكيف تقولون إنه غـير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح؟

وأيضًا فإنه قـادر على إحياء الموتى وإبراء الأكمـه والأبرص عند دعوى المدعى للنبوة وهو صادق، فيـجب أن يكون قادراً على ذلك وهو كاذب، لأن القدرة على ذلك مما لا يتغير بكذب المداعى ولا بصدقه.

يبين ذلك ويوضـحه، أن الذى يخرج المقـدور عن كونه مقـدوراً وجوه محصورة: منها ما يرجع إلى ما تحتاج إليه القدرة كعدم البنية، ومنها ما يرجع إلى الفـاعل وهو عدم القـدرة، ومنهـا ما يرجع إلى نفس المقـدورات وذلك وجوه ستة: وجوده، أو وجـود سببه، أو حضور وقته، أو حـضور سببه، أو تقتـضيه، أو تقـتضى وقت سـببه. وشىء من هذه الوجـوه غيـر حاصل فى مسـألتنا، فجـيب أن لا تتغـير قـدرة القديم تعـالى على ذلك بكذب الدعى وصدقه.

ثم يقال لهم: هب أنه تعالى غير موصوف بالقدرة على التفرد بالقبيح، أو ليس أنه تعالى قدر على أن يجـعله كسبًا لهذا المدعى فـيلزم عنه ما فررتم منه.

ومنهم من قال: إنما لم يجز ذلك لأن المعجز موضوع للتصديق.

وجوابنا أنا لا نسلم ذلك، بل المعجز إنما يدل على صدق من ظهر عليه بشرط أن يكون المظهر له عدلا حكيمًا، فأما إذا لم يكن عدلا حكيمًا فلا. وقد أضفتم إلى الله تعالى سائر القبائح فكيف يمكنكم القول بذلك؟

ثم يقال لهم: وما دليلكم على أن المعجز دلالة التصديق؟ فإن قالوا: لأن الله تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم الضرورى بصدق المدعى فيجب أن يكون قادرًا على أن يعرفنا صدقه استدلالا، قلنا: ولم وجب ذلك؟ فإن قالوا: لأنه تعالى لما قدر على أن يعرفنا ذاته اضطرارًا قدر على أن يعرفناه استدلالا، قلنا، ولم جمعتم بين الأمرين، وهل هذا إلا جمع الأمرين من غير علة جامعة؟ ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى قدر على أن يعرفنا وجود أنفسنا اضطرارًا ولم يقدر على أن يعرفناه استدلالا، فهلا جاز مثله فى مسألتنا؟ فإن قالوا: إن كلامنا فى الغير، قلنا: هذا قرار بمجرد دفع الالتزام، وما هذا سبيله من الاحترازات فإنها مما لا يقبل، وصار الحال فيه كالحال فى ما إذا قلنا للمجسمة لو كان القديم تعالى جسمًا لوجب أن يكون محدثًا، فنقول المجسمة إنما يجب أن يكون محدثًا إذا كان الكلام فى الشاهد فأما فى الغائب فلا، فكما أنا نقول لهم هذا احتزاز لمجرد دفع الإلزام فلا يقبل، كذلك فى مسألتنا.

وبعد، فإنه تعالى قادر على أن يعرفنا الألم اضطرارًا ولم يقدر على أن يعرفناه استدلالا، فهلا جاز فى مسألتنا؟ فلا يجدون له جوابًا.

فصل، فى خلق الأفعال

والغرض به، الكلام فى أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها والخلاف فى ذلك مع المجبرة:

فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا لا تعلق لها بنا أصلا، لا اكتسابا ولا إحداثًا وإنما نحن كالظروف لها، وهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان[1].

(١) جهم بن صفوان: زعيم الجهمية وأهم آرائه نفى الصفات قتل عام ١٢٨.

ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقًا من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة الله تعالى.

ثم اختلفوا؛ فمنهم من سوى فى هذه القضية بين المباشر والمتولد وهو ضرار بن عمرو، ومنهم من قال: إن المباشر خلق الله تعالى فينا متعلق بنا من حيث(٤) الكسب، وأما المتولد فإن الله تعالى منفرد بخلقه.

وقبل الشروع فى المسالة نذكر حقيقة الفعل.

فالفعل على ما ذكره فى الكتاب، هو ما يحصل من قادر من الحوادث. وهذا يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادراً حال وقوع الفعل لا محالة وليس كذلك، فإن الرامى ربما يرمى ويموت قبل الإصابة. فالأولى أن يقال فى حقيقة الفعل: هو ما وجد وكان الغير قادرًا عليه. فلا يتوجه عليه الاعتراض الذى وجهناه على الأول.

ثم إن نبين المحدث وبين الفعل فرقًا، وهو أن المحدث يعلم محدثًا وإن لم يعلم له محدثًا، وليس كذلك الفعل؛ فإنه إذا علم فعلا علم أن له فاعلا ما وإن لم يعلمه بعينه.

ولهذا عاب قاضى القضاة على الأشعرى فى نقض اللمع استدلاله على أن للعالم صانعًا بقوله: قد ثبت أن العالم فلابد من صانع، فقال: إن العلم بأن العالم صنع يتضمن العلم بأن له صانعًا، فكيف يصح هذا الاستدلال؟

فحصل من هذه الجملة، أنه إذا علم الفعل فعلا يعلم أن له فاعلا ما على الجملة، وإنما يقع الكلام بعد ذلك فى تعيين الفاعل.

وإذا أردت أن تعلم الفاعل بعينه، فلك فيه طريقان: أحدهما، أن تختبر حاله، فإن وجدت الفعل يقع بحسب قصده ودواعيه، وينتفى بحسب كراهته وصارفه، حكمت بأنه فعل له على الخصوص. والطريقة الثانية، هو أن نعلم أن هذا المقدور لا يجوز أن يكون مقدوراً للقادر بالقدرة، فيجب أن يكون مقدوراً للقادر لذاته وهو الله تعالى.

ثم إنه رحمه اللـه تعالى لما ذكر فى حقيـقة الفاعل القادر، سـأل نفسه على ذلك فقال: كيف يصح ذلك وفى الناس من ذهب إلى أن الفعل إنما يقع بطبع المحل، أو بقوة له غالبة، على ما ذكر عن الأوائل من المتفلسفين؟

والجواب عن ذلك أن الـطبع غير مـعقـول، وقد تقدم ذلـك. ثم يقال لهم: ما تريدون بالطبع؟ فإن أدرتم به الفاعل المختار، فهو الذى نقوله، ولكن العبارة فاسـدة، لأن العرب لا تسمى الفاعل المختار طـبعًا. وإن أردتم به أمرًا موجبًا. فإنا قد ذكرنا أن الفعل إنما يصدر عن الجملة، فالمؤثر فيه لا بد من أن يكون راجعًا إلى الجملة.

ثم إنه رحمه الله لما ذكر حقيقة الفعل، ورأى أن الأفعال فيها ما يستحق عليه المدح والثواب، وفيها ما يستحق عليه الذم والعقاب. وفيها ما لا يستحق عليه واحد منهما، تكلم فى أقسام الأفعال.

وجملة الـكلام فى ذلك أن الفعل ينقـسم إلى: ما له صفـة زائدة على حدوثه وصفـة جنسه، وإلى ما ليس له صفة زائدة على ذلك. مـا لا صفة له زائدة على حدوثه وصفة جنسه، فهو كالحـركة اليسيرة والكلام السيير، وذلك إنما يقع من الساهى ولا مدح فيه. وما له صفة زائدة على حدوثه جنسه، فهو فعل العالم بما يفعله.

وذكر فى الكتاب، أن العالم بما يفعله، المـميز بينه وبين غيره، لا يخلو فعله من أحد وجهين: إما أن يكون له فـعله، أولا يكون له فعله، ولم يعتبر فى ذلك زاول الإلجاء، واقتصر على اعتبار زوال الشهوة.

والأولى أن يعتبر زوال الإلجاء أيضًا.

فالقسمة الصحيحة فى ذلك أن يقال: إن فعل العالم بما يفعله المميز بينه وبين غيره إذا لم يكن ملجأ لا يخلو من أمرين: إما أن يكون له فعله، أولا. فإن كان له فعله فهو الحسن، وهو مـا لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذمًا. وإن لم يكن له فعله، فهو القبيح، وحده وحقيقته قد تقدم.

ثم إن الحسن ينقسم قسمين: فإما أن تكون له صفة زائدة على حسنه، وأما أن لا يكون كذلك، فالأول هو الذى يستحق عليه المدح، والثانى هو الذى لا يستحق بفعله المدح ويسمى مباحًا، وحده: ما عرف فاعله أو دل عليه، ولهذا لا توصف أفعال القديم تعالى بالمباح، وإن وجد فيها ما صورته صورة المباح كالعقاب.

وأما ما يستحق عليه المدح فعلى قسمين: إما أن يستحق بفعله المدح ولا يستحق الذم بأن لا يفعل، وذلك كالنوافل وغيرها؛ وإما أ يستحق المدح بفعله والذم بأن لا يفعل، وذلك كالواجبات. وقد تقدم حدود هذه الألفاظ.

ثم إن الواجبات تنقسم: ففيها ما له بدل وهو الواجب المخير، وفيها ما لا بد له وهو الواجب المضيق. وقد تقدم ذلك فى صد الكتاب.

وتنقسم قسمة أخرى: إلى ما يتعدى؛ وذلك تحورد الوديعة وشكر النعمة من العقليات، ومن الشرعيات كالزكاة وماشا كل ذلك؛ وإلى ما لا يتعدى، وذلك نحو النظر والمعرفة من العقليات، ومن الشرعيات كالصلاة والصيام وغيرهما.

وتنقسم قسمة أخرى إلى: عقلى، وشرعى. فالعقلى هو ما استفيد وجوبه بالشرع، وذلك نحو الصلاة والصيام والحج وما جرى هذا المجرى.

وتنقسم الواجبات إلى: ما له سبب موجب، وإلى ما ليس كذلك. وهذه القسمة تتأتى فى العقليات والشرعيات جميعًا.

فمثال الأول من العقبات فهو: كحفظ الوديعة، فإن لها سببًا موجبًا وهو التكفل به، وقضاء الدين، فإن الاستقراض سبب وجوبه، وشكر المنعم لوجوبه سببًا وهو النعمة. ومن الشرعيات، كالكفارات، فإن لها سببًا موجبًا وهو اليمين أو الحنث على اختلاف فى ذلك بين الفقهاء؛ وهذا فى كفارة اليمين، وأما فى كفارة الظهار فسببها الظهار، وفى كفارة القتل سببها القتل.

ومثال الثانى من العقليات: الإنصاف، فإنه لا سبب له موجب، ومثاله من الشرعيات الصلاة والصيام.

ثم ينقسم ما له سبب من الواجبات إلى: ما يكون سبب وجوبه من جهتنا، وإلى ما يكون سبب وجوبه من جهة الغير.

فالأول، ككفارة اليمين، فإن سببه إما الحنث أو اليمين، وأى ذلك كان فهو من فعلنا.

والثانى، كالدية فى قتل الخطأ، فإن سبب وجوبه القتل، وهو من جهة الغير. ويمكن أن يعد فى هذا القسم: النظر فى طريق معرفة الله تعالى لأن سبب وجوبه ربما يكون دعاء داع، وقصة قاص، وتخويف مخوف؛ ويمكن عده فى القسم الأول أيضًا لأن سبب وجوبه ربما يكون نظرًا فى كتاب، أو تنبيهًا من ذى قبل. وعلى الحقيقة فهذا المثال معدود فى القسم الأول، لأن سبب وجوب النظر إنما هو الخوف من تركه ضررًا، وذلك أبدًا يكون من فعلنا. وإنما يختلف الحال فى سبب الخوف؛ فمرة يكون من فعلنا، ومرة يكون من فعل غيرنا.

وتنقسم الواجبات: ففيها ما يضاف إلى أسبابها، وفيها ما يضاف إلى أوقاتها.

فالأول، كالكفارات، فإنه يقال كفارة اليمين وكفارة الظهار.

والثانى، كالصلاة، فإنه يقال صلاة الظهر وصلاة العصر. والفرق بين الإضافتين، أن أحدهما إضافة إلى سبب موجب، والآخر إلى ما لا يوجب.

وأعلم أن الأفعال الشرعية قد توصف بالصحة وقد توصف بالفساد، والمراد به يختلف بحسب اختلاف مواضعه، فإذا وصفت به العقود، نحو البيوعات والأنكحة، فيقال إنها صحيحة أو فاسدة، فالمراد به أنه استوفى فى شرائطه على ما اقتضاه الشرع فأوجبله الملك حتى يجوز له التصرف ويحل له

الاستمـاع، أو لم تستوف على مـا اقتضاه الشـرع فلم يفد الملك ولا يحل له الاستماع. وإذا استعمل فى الصـلاة فالمراد به أنه يلزمه فيها الإعادة أولا يلزم ذلك فيها. وإذا استعمل فى الشهادة فقيل شهادة صحيحة أو فاسدة، فالمراد به أن القاضى يلزمـه الحم بها أولا يلزمه ذلك، ولا يراد بذلك كونهـا صادقة أو كاذبة، لأنها قد تكون صادقة ولا تكون صحيحة، كشهادة العبد عند الفقهاء، وشهادة الأب لابنه، فلا يلزم الحـاكم الحكم بها، وقد تكون كاذبة ثم توصف بالصحة، إذا لزم الحاكم أن يحكم بها. وإذا استعـمل فى خبر الواحد، فيقال إنه صحيح أو فاسد، فـالمراد به أنه نقل على وجه يلزم العمل به، أو لم ينقل على هذا الوجه فـلا يلزم العمل به، ولا يفيـد فى ذلك كونه صادقًـا وكذبًا، لأنه قد يوصف بالصحة وإن كان كذبًا إذا لزم العمل به، ويوصف بالفساد إذا يلزم العمل به وإن كان صدقًا فى نفسه. هذا هو القسم الأول.

وأما القسم الثانى فهو من أقسام القبيح.

وجملة القول فى ذلك، أن أقسام القبـيح تنقسم إلى: ما يكون صغيرا، وإلى ما يكون كبيرا. وما يكون كبيرا ينقسم إلى: ما يكون كفرا، وإلى ما(٢) لا يكون كفر. والكلام فى حقيقة هذه الألفاظ وحدودها يعود فى باب الوعيد إن شاء الله تعالى.

ثم إن القبائح تنقسم إلى: ما يتغير حاله بالإكراه، وإلى مالا يتغير حاله بالإكراه.

فالأول، هو كل ما يتعدى عنه إلى غيـره، وذلك كإظهار كلمة الكفر، فإن ذلك قبـيح ولا إكراه. ثم إذا أكره عليه يجـوز له أن يقول ذلك، لا على الاعتقـاد له والتدين به، بل على أنكم كلفتمـونى إظهاره والقول به، أو على أن النصارى يقولونه.

والثانى من هذين القـسمين، وهو مـا يتعدى ضرره إلى الغـير، وذلك

نحو قتل الغير وما شاكل ذلك، فإنا مـا هذا سبيله لا يتغير بالإكراه، بل يلزم المكره أن يضع مع نفسه أن عقاب الله تعالى أعظم من عقاب هذا المكره، فلو أقدمن على ما يكرهني عليه استحققت عقوبة أشد من هذا.

وتنقسم القـبائح أيضًا إلى: مالا يمكنـه الانفكاك عنه إلا بأن لا يفعله، وإلى مـا يمكنه الانفكاك بـأن يفعـله على وجـه آخر مـخـالف له. فـالأول كالجهل، فإن الانفكاك منه لا يمكن إلا بأن لا يفعله، والثانى كالخبر الكذب، فإنه يمكنه الانفكاك عنه بأن يوقعه على وجه الصـدق وكالسجدة، فإنه يمكن الانفكاك منه بأن يوقعه سجدة للرحمن ولا يوقعه سجدة للشيطان.

ثم إنه رحمه الله، لما رأى أن من حكم القبيح اسـتحقاق الذم والعقاب وأنه لابد من أن يكون للمكلف إلى إزالة العقوبة عن نفسه، يبين الطريق إلى ذلك على ضرب من الإجمال فقـال: إن الطريق إلى ذلك: إما التوبة أو كثرة الطاعات.

والتوبة، هو أن يندم على ما فعله من القبـيح لقبحه، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح. ثم إن هذا القدر كاف إذا كان القبيح بينه وبين الله تعالى، وأما إذا كان بينه وبين الآدميـين بأن يكون إساءة إلى الغير، فالواجب أن ينظر: فإن كان قتلا، يلزمه أن يندم عليه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح ويسلم نفسه إلى ولى المقتول. وإن كـان غصبًا، يرد المغضوب بعينه إن كان باقيًا، وإلا فقيمته إن كان من ذوات القيمة، أو مثله إن كان من ذوات الأمثال، ثم إذا تاب عن ذلك لا يستحق بعده الذم والعقاب.

وإنما قلنا: إن التـوبة على الحد الـذى ذكرناه تزيل العـقاب، لأن نظيـر التوبة من الشـاهد إنما هو الاعتذار، ومـعلوم أن أحدنا لو أساء إلى غـيره ثم اعتذر إليه اعتذارًا صحيحًا فإنه لا يستحق بعد ذلك على الإساءة، فكذلك فى مسألتنا.

وأما كثرة الطاعات، فإنها مما لا يؤثر فى إزالة العقاب المستحق على الكبيرة والأعمار هذه الأعمار على ما يجىء فى باب الوعيد إن شاء الله تعالى، ولكنها تؤثر فى إزالة العقوبة المستحقة على الصغيرة، لأن نظير كثرة الطاعات من الشاهد كثرة الإحسان إلى الغير، ومعلوم أن أحدنا لو أحسن إلى غيره ضروبا من الإحسان ثم كسر له رأس قلم ففإن هذه الإساءة تقع مكفرة فى جنب ماله من الإحسان لديه، وبالعكس من هذا فإنه لو قتل واحداً من أعزته فإنه يحبط جميع ماله قبله من الإحسان.

وإذ قد عرفنا من بيان أقسام الفعل وما يتصل به، نعود إلى الدلالة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها.

والذى يدل على ذلك، أن نفصل بين المحسن والمسىء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسىء على إساءته، ولا تجوز هذه الطريقة فى حسن الوجه وقبيحه، ولا فى طول القامة وقصرها، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت؟ وللكاذب لم كذبت؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف آخر، وإلا لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال فى طول القامة وقصرها كالحال فى الظلم والكذب، وقد عرف فساده.

فإن قالوا: لا يمكنكم أن تستدلوا بهذه الطريقة على أن هذه الأمثال متعلقة بكم، فإنكم تحمدون الله تعالى على الإيمان، وإن كان الإيمان من فعلكم ومتعلق بكم، وكذلك فإنكم تذمون أحدنا على الأمانة والغرق والحرق وغير ذلك مع أن شيئًا من ذلك لا يتعلق به.

قلنا: أما الأول فليس على ما تظنونه، لأنا لا نحمد الله تعالى على الإيمان نفسه، وإنا نحمده على مقدماته من الأقدار وإزاحة العلة بأنواع الألطاف، وذلك موجود من قبله ومتعلق به فلا يلزم، ولهذا قال بعض

أصحابنا حين أورد بعضهم هذا السؤال عليه بحضرة بعض الأكابر فقال: فإنا لا نحمد الله تعالى على ذلك وإنما الله يحمدنا عليه، فانقطع السائل. فقال المسئول: شنعت فسهلت.

وأما ما ذكرته ثانيًا فليس كذلك أيضًا، لأنا لا نذم أحدنا على الأمانة والغرق والحرق، وإنما ذممناه على المقدمات ذلك؛ ألا ترى أن من وضع صبيًا تحت برد ليموت فإن ذمنا إياه ليس على الأمانة وإنما هو على إلقائه أو وصفه تحت البرد، وكذلك من ألقى صبيًا فى تنور ليحرقه الله تعالى، فإنا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى، وإنما نذمه على تقريبه من جهة النار وإلقائه فيها؟ نفسد ما ظننته، وصح الاستدلال بهذه الطريقة.

فإن قال: ما أنكرتم أن الفصل بين الإحسان والإساءة، وبين حسن الوجه وقبيحه، راجع إلى أن أحدهما متعلق بنا من جهة الكسب بخلاف الآخر، لا إلى ما قلتموه؟ قيل له: إن مذهبكم فى الكسب لا يعقل، ولو عقل فإنه متعلق بالله تعالى فلا يبقى للفعل جهة تضاف إلينا، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ فصح أن على هذا المذهب لا يتصور استحقاق المدح والذم، ويلزم أن يكون الظلم والكذب وغيرهما من الأفعال، كطول القامة وقصرها فى أنه لا يصح استحقاق المدح والذم عليها البتة، وذلك يوجب قبح بعثة الأنبياء وبطلان الشرائع أصلا.

وكما يلزم القوم على هذا المذهب أن لا يفرق بين المحسن والمسيء، وأن يرتفع المدح والذم والثواب والعقاب، ويلزمهم قبح بعثة الأنبياء، ويلزمهم أيضًا أن يكون هو فاعل القبائح، لأنه إذا كان خالقًا لأفعال العباد وفيها القبائح لزم ما ذكرناه، وذلك يوجب أن لا تقع لهم الثقة البتة بكتاب الله تعالى، وأن لا يجوزوا أن يبعث إليهم رسولا كاذبًا ويظهر المعجز عليه، ليضلهم عن سواء السبيل، ويدعوهم إلى الكفر، ويصرفهم عن الإسلام؛

لأنه إذا جـاز أن يفعل بعض القـبائـح جاز أن يفـعل سائرها، إذ لا فـر بين بعضها وبين البعض فى القبح.

ومتى قـيل: إن ذلك قبـيح، والله تعـالى غير مـوصوف بالقـدرة على التفرد بالقبيح، قلنا: قد أجـبنا عن هذا، وبينا أن الله تعالى موصوف بالقدرة على ما لو فعله لكان قبيحًا؛ وذلك أنه لو لم يقدر على التفرد بذلك تقديرًا، فإنه يقدر على أن يجعله كسبًا لبعض العباد، فيلزم ما ذكرناه.

وكمـا أن هذا لازم لهم، فكذلك يلزمهم أن لا يثبـت لرسل الله تعالى حجة على الكفرة، لأن للكافر أن يقول إن كنت رسولا فلا أقل من أن تكون رسالتك مـوافقة لمراد الرسل، فكيف تدعـونا إلى الإسلام، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر وخلقه فينا، وجعلنا حيث لا يمكننا الانفكاك عنه؟

ويلزم انقطاع الرسل من وجه آخر، وهو أن يقال لهم: إلى ماذا تدعونا إليه؟ فإن كنتم تدعونا إلى ما خلقه الله تعالى فينا، فإن ذلك مما لا فائدة فيه، وإن كنتم تدعـونا إلى ما لم يخلقـه الله تعالى فـينا، فذلك مما لا نطيـقه ولا نتمكن منه.

ويلزمهم التـسوية بين الرسول وبين إبليس، لأن الرسـول يدعوهم إلى خـلاف ما أراده الله تـعالى منهم، كـمـا أن إبليس يدعـوهم إلى ذلك، بل يلزمهم أن يون حال الرسول أسـوأ من حال إبليس، لأن إبليس إنما يدوعوهم إلى خلافه، وكل مذهب يقتضى ذلك ويؤدى إليه فكافيك به فسادًا.

ويلزمـهم أيضًا قـبح الأمر بالمـعروف والنهى عن المنكر، لأن الأمـر لا يخلو: إما أن يكون أمرًا بالـواقع، وذلك قبيح ويجرى فى القبح مـجرى أمر المرمى من شاهق بالنزول.

وإن كانت أمـرًا بما لا يقع، فإن المأمور غـير قادر عليـه عندهم لقولهم بالقدرة الموجبة، فيكون الأمر به أمرًا بما لا يطاق، وتكليف ما لا يطاق قبيح.

وهكذا الكلام فى النهى عن المنكر، لأنه إن كان نهيًا عن الواقع، فإن ذلك قبيح ولا فائدة فيه، وإن كان نهيًا عما لم يقع، فإن ذلك نهى عما لا يقدر عليه وذلك قبيح أيضًا، ويجرى فى القبيح مجرى نهى الزمن عن العدو.

فإن قيل: الاستدلال بحسن المدح والذم والأمر والنهى على أنا محدثون لتصرفاتنا استدلال بفرع الشىء على أصله، لأنا ما لم نعلم أن أحدنا محدث لتصرفه لم نعلم حسن مدحه وذمه وأمره ونهيه.

قيل له: إنا نعلم حسن الأمر والنهى والمدح والذم على الجملة ضرورة، وإن لم نعلم كونه محدثًا على التفصيل، فلا يكون الاستدلال بذلك عليه استدلالا بفرع الشىء على أصله؛ كما أنا لما أمكننا أن نعلم كون الذات قادرًا عالمًا وإن لم نعلم كونه حيًا، أمكننا الاستدلال بذلك على كونه حيًا، ولا نكون مستدلين بفرع الشىء على أصله، وإن لم يكن الذات عالمًا وقادرًا ما لم يكن حيًا، ذلك فى مسألتنا.

ويلزم أيضًا قبح مجاهدة أهل الروم وغيرهم من الكفار، لأن للكفرة أن يقولوا لماذا تجاهدونا؟ فإن كان جهادكم إيانا على ما لا يريده الله تعالى منا ولا يحبه فالجهاد لكم أولى وأوجب، وإن كان الجهاد لنا على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والانفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له، ولو وجب هذا الجهاد والحال ما ذكرناه لكان إنما يجب لله.

طريقة أخرى فى أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها.

وتحريرها هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققًا وإما مقدرًا، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها، لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشىء إلى غيره، كما يعلم احتجاج المتحرك إلى

الحركـة، والساكن إلى السكون؛ وهى هذه الدلالة المعتـمدة، وما تقـدم كان على طريق الإلزام.

وقولنا فى هذه التصـرفات أنه يجب وجودها بحسب قـصدنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها عند كراهتنا وصارفنا، فالمراد به طريقة الاستمرار، لا ما تقوله فى كـون الجسم مـتحـركًا وأنه يجب عند وود الحـركة. وقـولنا مع سلامـة الأحوال، فالمراد به خلوص الدواعى وزوال الموانع. وقولنا إما محققًا، فالمراد به فعل العالم لما يـفعله، فإنه يجب وجوده بحسب قـصده ودواعيه تحقـيقًا. وقولنا وإمـا مقدراً، فـالمراد به فعل السـاهى، فإن فعله وإن لـم يقع بحسب قصده محققًا، فهـو واقع بحسبه مقدراً، فإنا لو قدرنا أن يكون له داع لان لا يقع فعله إلا موقوفًا عليه وبحسبه.

إذا ثبت هذا، فالذى يدل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعـينا هو، أن أحدنا إذا دعاه الداعى إلى القيام، حـصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمـرة، بحيث لا يختلف الحال فيه. وكذلك فلو دعاه الداعى إلى الأكل بأن يكون جائـعًا وبين يديه ما يشتهـيه، فإنه يقع منه الأكل على كل وجه، ولا يخـتلف الحال فى ذلك. وهذه أمارة كونه مـوقوفًا على دواعينا ويقع بحسبها. وكما أنهـا تق بحسب دواعينا وتقف عليها، فقد تقف على قصدنا أيضًا، وعلى آلاتنا، وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا، ألا ترى أن قوله: مـحمد رسول الله، لا تنصـرف إلى محمد بن عـبد الله دون غيره من المحمدين ولا يكون خبـراً عنه إلا بقصده، وكذلك الكتابة لا تحصل منه إلا إذا علمها، ولا يـكفى ذلك حتى يكون مستكمـلا للآلات التى تحتاج الكتابة إليها نحو القلم وغيـره، وأيضا فإن الألم يقع بحسب الضرب الموجود من جهته، يقل بقلته ويكثر بكثرته، فصح حاجة هذه التصرفات إلينا وتعلقها بنا على الحد الذى ادعيناه.

فإن قـال: لا يمكن الاستـدلال بهذه الطريقـة على أن هذه التصـرفات

واقعة من جهتنا، لأن فعل الملجأ يقع بحسب قصد الملجئ ودواعيه، ثم لا يدل عندكم على أنه فعله. وكذلك تسير الدابة فى الجهة التى تسير فيها تابع لقصد الراكب وموقوف عليه. كذلك فنعيم أهل الجنة تابع لاختيارهم وموقوف على صودهم. وأيضًا فإن اللون الحادث عند الضرب موقوف على الضرب، يقل بقله ويكثر بكثرته. وهكذا؛ فبياض القبيطى يقع بحسب الضرب من جهتنا. وسواد الحبر يقف على أحوال خليط الزاج بالعفن، وأيضًا فإن الحرارة الحادثة عند حك إحدى الراحتين بالأخرى موقوف على الحك، يقل بقلته ويكثر بكثرته، ثم لم يدل شىء من ذلك على أنه واقع من جهتنا ومتعلق بنا، كذلك فى مسألتنا.

قيل له: أما فعل الملجأ، فإنه يقع بحسب قصده وداعيه، غير أن داعيه مطابق لداعى الملجئ فلا يصح ما ذكرتموه، وكذا الكلام فى الدابة، ولهذا فلو قصد الراكب أن يسيرها فى وجه الأسد لما سارت، صح أن سيرها تابع لقصدها وداعيها، دون قصد الراكب وداعيه. وأما نعيم أهل الجنة فمتعلق بالله تعالى وموقوف على قصده وداعيه دون قصودهم ودواعيهم، لولا ذلك وإلا كان يجب إذا دعى بعضهم الداعى إلى أن يبلغ ثوابه ثواب بعض الأنبياء أن يحصل ذلك، ومعلوم خلافه. وأما ما ذكرته فى اللون فمحال، لأن ذلك اللون ليس بحادث، وإنما هو لون الدم الذى كان فيه فانزعج بالضرب، لولا ذلك وإلا كان يجب أن يحصل هذا اللون فى الجماد عند الضرب، لأن السبب حاصل والمحل محتمل، ولا منع معلوم خلافه.

فإن قيل: أليس لا يجب فى الضرب أن يولد الألم فى الجماد وإن كان مولدا له فى الحى، فهلا جاز مثله فى اللون؟ قلنا: إنما لم يصح ذلك فى الألم، لأن الضرب إنما بشرط انتفاء الصحة، وهذا إنما يتأتى فى بدن الحى دون الجماد، وليس كذلك فى اللون، فظهر الفرق بينهما.

وهكذا الكلام فى بياض القبيطى، فإن ذلك اللون ليس بحادث بل هو

لون كان فيه فظهر بالضرب، ولهذا يستعان فى ذلك ببياض البيض، لولا ذلك وإلا يجب إذا صب الماء فى الطنجير وضرب أن يبيض لأن السبب حاصل، والمحل محتمل ولا منع، والمعلوم خلافه.

وكذا ما قالوه فى خلط الزاج بالعفص، لأن ما ظهر من السواد كان كامنًا فيها فظهر بالخلط، لولا ذلك وإلا كان تشيع هذه القضية فى كل ما يعين بخلط أحدهما بالآخر.

وكذا الجواب عما ذكروه فى الحرارة وحصولها عند حك حدى الراحتين بالأخرى، فنها حرارة كانت فيه فظهرت عند الحك؛ لولا ذلك وإلا كان يجب متى حككنا الجليد بعضه ببعض أن يحدث هناك حرارة، لحصول السبب وزوال الموانع.

فصح بهذه الجملة أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم هم المحدثون لها على ما ذكرناه، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه التصرفات يخلها الله تعالى فيكم مطابقًا لقصودكم ودواعيكم بمجرى العادة، لا أنها متعلقة بكم تعلق العقل بفاعله. قيل له: إن كل اعتراض لا يثبت إلا بعد ثبات ما اعترض به عليه فهو فاسد، لأنه إن ح ذلك المذهب المعترض عليه فالاعتراض عليه فاسد، وإن لم يصح فالاعتراض لا يثبت أصلا، وهذا الاعتراض من ذلك القبيل، لأنا ما لم نعلم المحدث فى الشاهد، لا يمكننا أن نعلم المحد فى الغائب، فإن الطريق إثبات المحدث فى الغائب، هو أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا فى الاحياج إلى محدث وفاعل، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل.

فإن قيل: جوزوا قبل النظر فى الدلالة على إثبات الصانع: أن يكون فى الغائب محدث يحدث هذه التصرفات فيكم عند قصودكم ودواعيكم

لمجرى العادة. قيل له: إن ذلك تجويز لما لا يعقل، إذ المعقول من المحدث هو من يق الفعل منه بحسب قصده ودواعيه وينتفى بحسب كراهته وصارفه؛ وعندهم أن هذا المعنى يثبت فى أحدنا ولا يكون محدثًا، وإذا كان ذلك كذلك فقد أخرجوه عن كونه معقولا فكيف يجوزوه فى الغائب. وعلى أنا إذا علمنا بالدليل أن أحدنا محدث لتصرفاته نقول: من قال: جوزوا أن يكون فى الغائب محدث أحدثها فيكم لا إنكم أنتم المحدثون لها، يجرى مجرى أن يقال: جوزوا خلاف ما علتموه، وذلك خلف من القول.

وبعد، فلو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا ودواعينا بمجرى العادة لوجب حة أن يختلف الحال فيه، كما فى الحر والبرد، فإنه لما كان طريقة العادة اختلف بحسب البلدان، وهكذا سائر ما طريقة العادة، نحو الإحراق وما يجرى مجراه. وعلى هذا يقال فى الحيوانات إن فى الحيوانات حيوانًا يقال له السمندل، يدخل النار ويتمرغ فيها فلا تؤذيه ولا يحترق بها، وحتى أنه يخذ من وبره منديل غمر، فكلما توسخ يلقى ى النار فيعود أنظف ما يكون ويمكن. وهكذا فإنه يقال أن بكرمان خشبة لا تحترقها النار، كذلك فى مسألتنا، لو كان حدوث هذه التصرفات عند قصودنا بمجرى العادة لجاز أن يختلف الحال فيها حتى يصدق قول من قال: إنه شاهد فى بعض البلاد الغائبة عنا من كان يقع منه فعله عند صارفه، وينتفى عند داعيه، ويمكنه نقل الثقيل من الأجسام وهو ضعيف، ولا يمكنه نقل الخفيف منها إذا عاد إلى قوته، ويتأتى منه الكتابة البديعة ولما تعلمها ولا علمها، فلما تعلمها لم يتأت منه ذلك، ومن صدق هذا المخبر فهو متجاهل أو غير عاقل.

فإن قيل: قولكم أن أحدنا محدث لتصرفه لأن تصرفه يقع بحسب قصده وداعيه باطل بالساهى، فإنه محدث وإن لم تقع تصرفاته بحسب قصده ودواعيه.

وجوابنا، أن هذا الذى أوردتموه عكس الدلالة، والأدلة لا يعتبر فيها

العكس، وإنما يعتبر فيها الطرد والمنافضة، وذلك هو أن يرينا شيئًا وقع بحسب قصودنا ودواعينا ثم لم يتعلق بنا تعلق العقل بفاعله، فإنا أن يرينا محدثًا لم يقع فعله بحسب داعيه، فإن هذا عكس ما دللنا به فى المسألة، وذلك لا يقدح فى كلامنا، لأنه لا يمتنع في حكمين مثلين أن يكونا معلومين مختلفين. وعلى هذا نعرف حدوث الأجسام بدلالة، وهو استحاة انفكاكها عن الحوادث، وحدوث الأعراض بدلالة أخرى وهو جواز العدم عليها. ونحن وإن لم يمكننا أن نعلم بهذه الطريقة أن السهى محدث، فإن ذلك يمكن بطريق أخرى. على أن فى هذه الدلالة ما هو احتراز عن الساهى، لأنا ما قلنا هذه التصرفات تقع بحسب قصودنا ودواعينا، وتنتفى بحسب كراهتنا وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققًا وإما مقدرًا، ومعلوم أن تصرفات الساهى وإن لم تقع بحسب قصده محققًا، فقد تقع بحسب قصده مقدرًا، لأنا لو قدرنا أن للساهى قصدًا، لكان لابد فى تصرفه من أن يكون واقعًا بحسب قصده. ثم الذى يدل على أنه محدث كالعالم، هو ما قد ثبت أن فعله يقع بحسب قدرة يقل بقلتها ويكثر بكثرتها، وعلى هذا لو كان فى منتهى رجله كوز يمكنه أن يحركه، ولو كان بدل الكوز حجر عظيم لم يمكنه نقله ولا تحريكه.

وأيضًا بمعلوم أن النائم وهو بالرى مثلا يعتقد أنه ببغداد، وهذا الاعتقاد جهل قبيح فلا يخلو؛ إما أن يكون من قبل الله تعالى، أو من قبل غيره. لا يجوز أن يكون من جهة الله تعالى لأنه قبيح، والله تعالى لا يقبل القبيح، ولا يجوز أن يكون من جهة غيره، لأن الغير إنما يعدى الفعل عن محل القدرة بالاعتماد، والاعتماد لاحظ له فى توليد الاعتقاد، فليس إلا أن يكون من جهته على ما قلناه.

فإن قيل: قد بينتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، فبينوا أن جهة الحاجة إنما هو الحدوث ليتم لكم ما ذكرتموه، قلنا: الذى يدل عليه أن

الذى يقف كونه على أحوالنا نفيًا وإثباتًا إنما هو الحدوث، فيجب أن تكون جهة إنما هو الحدوث على ما ذكرناه.

وبعد، فإن حاجتها إلينا لا تخلو؛ إما أن تكون لاستمرار القدم، أو لا لاستمرار الوجود، أو لتجدد الوجود. لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار العدم، لأنها كانت مستمرة العدم وإن لم تكن؛ لا يجوز أن تكون محتاجة إلينا لاستمرار الوجود، لأنا نخرج عن كوننا قادرين وهى مستمرة الوجود؛ فلم يبق إلا أن تكون محتاجة إلينا لتجدد الوجود على ما نقوله.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون محتاجة إليننا ومتعلة بنا من جهة الكسب؟ قلنا: إن الكسب غير معقول، وما لا يعقل لا يجوز أن يجعل جهة الحاجة.

وبعد، فإن الذى دلكم على أن هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب، ليس إلا وجوب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا، ووجوب انتفائها بحسب كراهتنا وصارفنا، وهذا ثابت فى الحدوث فهلا جعلتموها محتاجة إلينا من هذا الوجه؟

فإن قيل: ما أنكرتم أنها متعلقة بنا من جهة الحلول؟ قلنا: لو كان كذلك لكان يجب أن لا نفرق بين اللون وبين هذه التصرفات، لأن الحلول ثابت فيه، والمعلوم خلافه. فصح أن الحاجة إلينا إنما هو للحدوث، على ما ذكرناه.

وأحد ما يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، هو ما قد ثبت من أن العاقل فى الشاهد لا يشوه نفسه، كأنه يعلق العظام فى رقبته، ويركب القصب ويعدو فى الأسواق. فكما لا يفعل ذلك ولا يتولاه، فلا يتولى غيره أيضًا ولا يريده منه. وإنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه. وإذا وجب ذلك فى الواحد منا، فلأن يجب فى حق القديم تعالى وهو أحكم

الحاكمين أولى وأحرى. وعلى مذهبهم أنه تعالى شوه نسه وسوء الثناء عليه، وأراد منمهم كل ذلك، تعالى عما يقولون.

فإن قيل: إن هذه الأشياء تقبح منا فأما من الله تعالى فلا، وصار الحال فيه كالحال فى الشرعيات، فكما أن فيها ما يقبح من بعضنا ويحسن من البعض كالصلاة فإنها تقبح من الحائض وتحسن من الطاهر، كذلك فى مسألتنا.

قلنا: إنما وجب ذلك فى الشرعيات، لأن الوه فى حسنها وقبحها كونها مصالح ومفاسد، والمصالح والمفاسد تختلف اختلاف الأشخاص والأوقات، وليس كذلك فى العقليات، لأن الوجه فى حسنها وقبحها وجود تختصها، فمتى وجد ذلك الوجه وجب قبحه أو حسنه، سواء كان من الله تعالى أو من الواحد منا.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد، هو أن فى أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقًا لها لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

ونحن قبل أن نحقق هذا الكلام عن الخصم نبين حقيقة الظلم.

اعلم، أن الظلم كل ضرر لا نفع فيه ولا ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن للوجهين المتقدمين. ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور به، ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة ير فاعل الضرر.

ولابد من اعتبار هذه الشروط: من أن لا يكون فيه نفع ولا دف ضرر، لا معلوما ولا مظنونًا ولا استحقاقًا، لأن أحدنا لو كلف الأجير العمل بالأجرة لا يكون ظالمًا لما كان فى مقابلته من النفع ما يوازيه، وكذلك فإن من شرط إذن الصبى دفعًا للضرر عنه لا يكون ظلمًا لتضمنه دف الضرر عنه، وكذلك فإن ذم المسىء والمرتكب للقبيح لا يكون ظلمًا لأنه مستحق.

وقولنا: ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين، فمن أجل أنه لا فرق بين أن يكون النفع ودفع الضرر معلومًا وبين أن يكون مظنونًا، ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف ولده الاختلاف إلى المكتب وإن شق ذلك عليه ولا يكون ذلك منه ظلمًا، لما كان ى مقابلته نفع مظنون أو دفع ضرر مظنون، فصح أنه لابد من اعتبار أن يكون العقل ضررًا لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين حتى يكون ظلمًا.

وكما لابد من اعتبار ذلك، فلابد من أن لا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور به، لأنه لو كان كذلك لم يكن ظلمًا. ألا ترى أن من حاول مال غيره أو ذمة فأتى عليه، فقتله دفعًا، لم يكن ظالمًا له، لما كان ذلك الضرر كأنه حل به من قبله.

وكما لابد من اعتبار هذا الشرط، فلابد من أن يكون فى الحكم كأنه من جهة غير عاقل الضرر، لأنه لو كان بهذه الصفة لم يكن ظلمًا ألا ترى أنه تعالى لو أحرق صبيًا ألقى ببه فى النار، أو أماته ود وضع تحت البرد لا يكون ظالمًا له، لما كان هذا الإحراق وهذه الإماتة فى هذا الحكم كأنه من جهة غير الله تعالى.

ولو قلت: إن الشرط الثانى، وهو أن لا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور به داخل فيما تقدم، لأن المدفوع مستحق لأن يدفع بما أمكن. وهكذا فلو عله داخلا تحت الشرط الأخير لصح أيضًا، لأن الإتيان عليه وقتله فى الحكم كأنه من جهة غير عاقل الضرر. فهذا هو الكلام فى حد وحقيقة الظلم.

والذى يدل على ما ذكرناه، هو أنهم متى عرفوا الضرر على الوجوه التى بيناها سموه ظلمًا، ومتى لم يعرفوه على هذا الوه الذى لم يسموه ظلمًا.

وعلى هذا فإنهم لما اعتقدوا حصول هذا الضرر على هذا الوجه من الحية بدخولها حجر الفأرة وإخراجها منه، قالوا: أظلم من حية.

هذا هو حقيقة الظلم، وإذا استعمل فى غير ذلك فهو على سبيل المجاز، وعلى هذا يقال للسحاب إذا مكرت فى غير حينها أنها ظلمت، تشبيهًا بالظلم على الحقيقة. إلا أنه ليس يجب إذا استعمل لفظ من الألفاظ فى بعض المواضع مجازًا أن يستعمل فى سائر المواضع فيقال: ظلمت الريح أو النار، كما قالوا ذلك فى السحاب، لأن من حق الماز أن يقر حيث ورد.

وقد يذكر له حدود ولا يصح شيء منها.

من جملتها، قولهم: إن الظلم هو ما ليس لفاعله أن يفعله، وهذا لا يصح، لأن العلم بالحد ينبغى أن يكون علمًا بالمحدود، لا أن يكون تابعًا له، وفى هذا الموضع ما لم يعلم ظلمًا، لا يعلم أنه ليس لفاعله فعله.

وبهذه الطريقة عبنا على أبى على تحديده الواب بما به ترك قبيح، فقلنا: إنا ما لم نعلم وجوبه لا يمكننا أن نعلم قبح تركه، فكيف حددت الواجب به، وفيما ذكرت ترتب العلم بالحد على العلم بالمحدود، وذلك لا يصح.

وبعد، فإن القبائح كلها اشتركت فى أنه ليس لفاعلها فعلها، ثم ليس يجب أن يكون الكل ظلمًا، فإن الكذب والعبث وغيرهما مما لا يسعى بذلك.

وقيل فى حده: هو وضع الشيء فى غير موضعه وهذا أبعد من الأول؛ لأنه لو كان كذلك لوب إذا وضع أحدنا منديله على ركبته أو عظم أجنبيًا على الحد الذى يعظم والده أن يكون ظالمًا، لأنه وضع الشيء فى غير موضعه. إذ جعل البذرة فى المحبرة أن يكون ظالمًا، لأنه وضع الشيء فى غير موضعه، وقد عرف خلافه. فيجب أن تكون حقيقة الظلم ما ذكرناه؛ إما لأنه موضوع له أصلا، أو لأن بكثرة الاستعمال فيه صار حقيقة، كالغائط فى قضاء الحاجة.

ثم إنه رحمه الله عاد إلى تحقيق هذا الإلزام على القوم.

والأصل فيه، أن هذا الإلزام إلزام العبارة دون المعنى، لأن المعنى مما قد ذهب إليه القوم، وإنا امتنعوا من إجـراء هذه العبارة على الله تعالى، لما رأوا أن الأمانة بأسرهـم اتفقوا على أن من أطلق هذه اللفظة على الله تعـالى فقد كفر، وهؤلاء القوم إذا اعتقـدوا فى الله تعالى أنه غافل للظلم ولما هو أفحش منه فقد كفروا، سواء أجروا هذه اللفظة على الله تعالى أو لم يجروا.

يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن إطلاق هذه العـبارة إنما صار كفرًا لتضمنه إضافة الظلم إلى الله تعالى لا لمرد العـبارة، وعلى هذا فإنه لو كان الظالم فى بعض اللغات اسمًا للعادل، فوصف المتكلم بتلك اللغة إلهه بالظلم. فقال: يا ظالم يا ظالم، يريد به يا عادل يا حكيم، فإنه لا يكفر.

وربما وجه هذا الإلزام على وجـه آخر فقـال: لو كان الله تعالى فـاعلا للظلم لوجب أن يقال: إن الظلم منه ومن عنده، وهذا لا يرتكبه القوم.

وربما ألزموهم وجهًا آخر فقـال: لو كان الله تعالى فاعلا للظلم لوجب أن ترجع إليه أحكام الظلم من الذم والاستخفاف وما يتعلق بذلك، تعالى الله عن ذلك. وهذا جيـد، إلا أنه لا يختص الظلم بل يضم جـميع القـبائح من الكذب والعـبث وغيرهمـا، فصح أن هذا الإلزام يعـود إلى العبـارة على ما ذكرناه.

إذا ثبت هذا، وأردت أن تلزمـهم إطلاق هذه العبارة على الـله تعالى، فتلك فيه طريقان اثنان:

أحدهما، أن تقول: قد ثبت أن قـولنا فاعل للظلم وقولنا ظالم واحد، بدليل أنه ا فـرق بين أن يقول القـائل فـلان فاعل للظلم، وبين أن يقـول إنه ظالم. حـتى لو قال فـلان ظالم وليس بفاعل للظـلم وليس بظالم، لتناقض الكلام، وهذه إمـارة اتفاق اللفظين فـى المعنى، فإن بهـذه الطريقة يعـرف أن

معـنى والجلوس والقعـود واحد، وكـذلك الكلام فى كل لفظين متـفقـين فى المعنى.

فإن قيل: كيف يصح قولكم إنهما مـتفقان فى المعنى، ومعلوم أن قولنا ظالم اشتق من ظلم، وقـولنا فاعل للظلم اشتق من فـعل الظلم؟ قلنا: إنا ما ادعينا اتفاقهما فى الاشتقاق وإنما قلنا: إنهما متفقان فى المعنى، ولا يمتنع فى اللفظين اتفاقـهما فى المعنى واخـتلافهـما فى الاشتقـاق، ولهذا فإن القـعود والجلوس مـعناها واحد، ثم القـعود مـشتق من قعـد، والجلوس مشـتق من جلس.

والوجه الثانى فى ذلك هو أن نقول: إن أهل اللغة لما اعتقدوا فى الواحد منا أنه أضر بالغيـر الضرر الذى ذكرناه، سموه ظالمًا، ومتى لم يعـتقدوا ذلك فيه لم يسموه به، كما أنهم لما اعتقدوا تعلق الضرب والشتم بالواحد منا تعلق الفعل بفـاعله سمـوه ضاربًا وشاتمًا؛ فكمـا أن الضرب والشـتم اسم لمن فعل الضرب والشتم، فكذلك الظالم يجب أن يكون اسمًا لمن فعل الظلم.

فـإن قيل: إنهم أخطئـوا فى الاعتـقـاد. قلما: هب أنهم أخطئـوا فى الاعتقاد، أليـسوا قد أصابوا فى هذه التسميـة؟ وهذا القدر كاف. وصار ذلك كتسـمية الأصنام آلهـة لاعتقادهم أنهـا تستحق العبـادة، فكما أن خطأهم فى الاعتقاد لم يمنع من إصابتهم فى التسمية، كذلك ههنا.

فإن قـيل: لم لا يجوز أن يكون الظالم اسمًـا لمن حله الظلم؟ قلنا: لو كان كذلك لوجب لو تفـرد الله تعالى بالظملم أن لا يكون ظالمًا، وعندكم أنه عالى لو تفرد بالظلم لكان ظالمًا.

وبعد، فإن الظالم لو كان اسمًا لمن حله الظلم لوجب أن ترجع أحكامه إلى مـحله، فيـذم اللسان إذا شـتم، والرجل إذا ركلت، واليـد إذا لطمت، ومعلوم خلافه، وصار هذا كما تـقوله الكلابية إذ جعلوا التكلم اسمًا لمن حله

الكلام، وكان يجب أن يكون اللسان هو القاذف، لأنه هو الذى حله القذف، وأن يكون هو الرسول أيضًا، لأنه الرسالة والبلاة إنما تحصلا له به، ويحلانه وهذا يوجب أن يخلد ويستخف به للقذف، ويعظم ويبجل للرسالة؛ وهذا محال.

وبعد، فإن حقيقة الظلم: كل ضرر لا تقع فيه ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين، ولا يكون فى الحكم كأنه من هة المضرور، ولا يكون كأنه من جهة غير فاعل الضرر، وهذا إنما يحل المظلوم دون غيره، فيجب أن يكون هو الظالم.

وبعد، فلو جاز أن يقال إن الظالم اسم لمن حله الظلم لاز مثله فى العادل، فيوجب أن لا يوصف الله تعالى بأنه عادل، كما لا يوصف بأنه ظالم.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن جعل الظلم ظلمًا له؟ قلنا: لو كان كذلك، لوجب إذا تفرد الله تعالى بالظلم أن لا يكون ظالمًا لأنه لم يجعل الظلم ظلمًا له، وعندكم أنه تعالى لو تفرد بالظلم لكان ظالمًا.

وبعد، فإن الظلم لو كان يجعل الجاعل، لوجب أن يجعله ظلمًا لهذا دون ذاك، أو ذاك دون هذا، وصار الحال فيه كالحال فى كون الكلام أمرًا ونهيًا وخبرًا، فإنه لما تعلق بالفاعل، صح من الفاعل أن يوجده فيجعله أمرًا، وأن يوجده فيجعله نهيًا، وأن يوحده فيجعله أمرًا، لهذا دون ذلك، وقد عرف خلافه.

وبعد فلو كان كذلك، لوجب فى من لا يعلم أن الظالم هو من جعل الظلم ظلمًا له: أن لا يعلمه ظالمًا، ومعلوم أن العرب يعلمون الظالم ظالمًا وإن لم يعلموا أن الظلم جعل ظلمًا له.

وبعد، فإنا نقول لهم: ما تريدون بقولكم إن الظالم هو من جعل الظلم

ظلمًا له؟ أتريدون له أن الظلم خلق فيه؟ أو تريدون أنه جعل كسبًا له؟ فإن أدرتم به أنه جعل كسبًا له، فلذلك مما لا يعقل على ما سيجيء من بعد إن شاء الله تعالى، ون أردتم به أنه خلق فيه، فهو نس مذهبكم الذى نروم إفساده بهذه الدلالة فلا يصح الاعتراض به عليها؛ وهذا أصل كبير: إن كل دلالة نصبت فإفساد مذهب من المذاهب، فالاعتراض على تلك الدلالة بنفى ذلك المذهب لا يصح، فيجب أن يراعى هذا الأصل ويحافظ عليه.

وبعد، فلو كان الظالم اسمًا لمن جعل الظالم ظلمًا له، لوجب أن يكون الرازق اسمًا لمن جعل الرزق له، والعادل اسمًا لمن جعل العدل عدلا له، وكذلك الكلام فى المحسن، والمنعم، والمتفضل، وما يجرى هذا المجرى؛ لأنه لا فرق بين الموضعين. ولو ارتكب، قلنا: فكان يجب أن لا يوصف القديم تعالى بشىء من هذه الأسماء، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن تفرد بالظلم، والله تعالى غير منفرد بالظلم، فلا يجب أن يسمى ظالمًا. قلنا: لو كان كذلك لوجب أن لا يكون فى عالم الله تعالى ظالم، لأن العباد غير منفردين بالظلم.

وبعد، فلو وجب هذا فى الظالم، لوجب أيضًا فى العادل، والخالق، والرازق، ولو ارتكبوا ذلك، قلنا: فيجب على هذا أن لا يوصف القديم تعالى بشىء من هذه الأوصاف، والمعلوم خلاف ذلك.

وبعد، فإن العرب متى اعتقدوا أن الظلم تعلق بأحدنا تعلق الفعل بفاعله سموه ظالمًا وإن لم يعرفوا تفرده به، ومتى لم يعتقدوا ذلك لم يسموه به. يبين ذلك، أنهم شاهدوا جماعة اشتركت فى قتل مسلم سموهم ظلمه، وكل واحد منهم ظالمًا، ولم يعتقدوا تفردهم بالظلم بل عرفوا الاشتراك، ففسد ما ظنوه.

وبعد، فإن الله تعالى لو تفرد بالظلم لما زاد حاله على حاله الآن، وقد تعلق به سائر الظلامات على سائر وجوهها وحقائقها.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الظالم اسم لمن لم يجعل الظلم كسبًا لغيره، والله تعالى جع الظلم كسبًا لنا فلا يب أن يسمى ظالمًا. قلنا: إن هذا السؤال مع ركاكته يدل على عمى قلب السائل، لأن فحوى هذا الكلام، أن الظالم اسم لمن جعل الظلم كسبًا لنفسه، وهذا يوجب أن لا يكون أحدنا ظالمًا، لأنه لم يجع الظلم كسبًا لنفسه، وإنما جعل ذلك كسبًا له.

وبعد، فإن قولنا ظالم إثبات، وأنه لم يجعل الظلم كسبًا لغيره نفى، ولا يجوز أن يرجع بالإثبات إلى النفى، كما فى العادل والرازق.

وبعد، فلو جاز أن يكون الظالم اسمًا لمن لم يجعل الظلم كسبًا لغيره، لجاز أن يكون العال اسمًا لمن لم يجعل العدل كسبًا لغيره، وكذا الكلام فى المحسن، والمنعم، والمتفضل، والمعلوم خلافه.

وأيضًا، فإن أهل اللغة لم يعلموا أن الكسب على الوجه الذى تقولونه أصلا، فكيف يقال إن الظالم عندهم اسم لمن يجعل الظلم كسبًا لغيره، فإن قيل: إنهم كما لم يعلموا الكسب لم يعلموا أيضًا الحدوث فيجب أن لا يكون أحدنا محدثًا لتصرفاته، قلنا: إن العرب وإن لم يعلموا صفة المحدث على الحد الذى تقوله، فقد علموا الفرق بين ما يقف على قصدنا ودواعينا ويثبت لأحوالنا فيه تأثير، وبين ما لا يقف على قصدنا ودواعيه ولا يثت لشىء من أحوالنا فيه تأثير.

فإن قيل: أليس أنه تعالى يخلق الحركة ولا يكون متحركًان ويخلق الولد ولا يكون والدًا؛ فهلا جاز أن يخل الظلم ولا يكون ظالمًا؟ قلنا: هذا لا يصح، لأنه ما من فعل من الأفعال يفعله الديم تعالى إلا وقد اشتق له منه اسم، إلا أفعالا معدودة منع السمع من أن يشتق لله تعالى من ذلك اسم، نحو الفقه والفضل والحراسة والطب إلى ما شاكل ذلك، ولولا السمع لكنا نجوز أن يوصف الله تعالى بهذه الأفعال أيضًا.

وأما ما ذكرته من الحرة والمتحرك فجهالة مفرطة، لأن المتحرك ليس هو اسم فعل الحركة وإنما هو اسم لمن حلته الحركة، والفاعل للحركة إنما يسمى محركًا، فلا جرم يجوز أن يسمى الله تعالى به. وما ذكرت من أمر الوالد فأبعد، لأنه اسم لمن خلق الولد من مائه، أو ولد الوالد على فراشه، وليس هو اسم لفاعل الولد، وإنما الذى يشتق لفاعل الولد من هذا الاسم إنما هو المولود، وذلك إنما لا يرى على الله تعالى بإيهامه الخطأن وهو أنه من جنس الأسباب، لولاه وإلا كنا نجوز أن يسمى القديم جل وعز به.

ثم إنه رحمه الله احتج بآيات من القرآن على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد، وذلك لو يورده على طرية الاستدلال والاحتجاج، فإن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر، لأنا ما لم نعلم القديم تعالى، وأنه عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين، لا يمكننا الاستدلال بالقرآن، وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة. ولأن إثبات المحدث فى الغائب ينبنى على إثبات المحدث فى الشاهد، إذ الطريق إلى ذلك ليس إلا أن يقال: قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها فى الحدوث وب أن يشاركها فى الاحتجاج إلى محدث وفاعل، وهذه الأجسام كلها محدثة فلابد من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى فكى يستدل بالسمع على هذه المسألة والحال ما ذكرناه؟ فوضح بهذه الجملة أنه رحمه الله تعالى لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له.

فما يدل على ذلك من جهة السمع قوله تعالى: "ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت"[1] نفى الله التفاوت عن خلقه. فلا يخلو: إما أن يكون المراد بالتفاوت: من جهة الخلقة، أو من جهة الحكمة. لا يجوز أن يكون

---

(١) سورة الملك - آية ٣.

المراد به التفاوت من جهة الخلقة لأن فى خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه: إذا ثبت هذا لم يصح فى أفعال العباد أن تكون من جهة الله عالى لاشتمالها على التفاوت وغيره.

فإن قال: ما أنكرتم أن التفاوت من جهة الخلقة على ما ذكرناه فى آخر الآية حيث قال: "هل ترى من فطور"[1]؟ قلنا: هذا الذى ذكرته لا يصح، لأن تخصيص آخر الآية لا يقدح فى عموم أولها، ألا ترى أن قوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"[2] عام فى المطلقات البوائن منها والرجعيات، ثم تخصيص قوله: "وبعولتهن أحق بردهن"[3] لا يقدح فى عموم الأول. كذلك فى مسألتنا.

وبعد، فإنه تعالى تمدح بنفى التفاوت عن خلقه، ولا مدح فى نفى أن لا يكون فى خلقه فطور وانشقاق.

فإن قيل: لو أمكن الاستدلال بهذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد لأن فيها التفاوت وقد نفى التفاوت عن خلقه، أمكن أيضًا أن يستدل بها على أن طاعات العباد كلها من جهة الله تعالى فلا تفاوت فيها.

قلنا: هذا الاستدلال بدليل الخطاب، وذلك مما لا يعتبر فى فروع الفقه، فكيف يعتبر فى أصول الدين؟ يبين ذلك، أن تخصيص الشىء بالذكر لا يدل على أن ما عداه بخلافه؛ ألا ترى أن قائلا لو قال: فلان لا يظلم ولا يكذب، فإنما يقتضى هذا الكلام أنه لا يختار ما هو الظلم والكذب، وليس

---

(١) سورة الملك - آية ٣.

(٢) سورة البقرة - جزء من آية ٢٢٨.

(٣) سورة البقرة - جزء من آية ٢٢٨.

فيه إنما هو خارج عن هذين النوعين فـإنه هو الفاعل له، كذلك فى مسألتنا، ليس يجب إذا نفى الله تعـالى التفـاوت عن خلقه أن يـضاف إليه كـل ما لا تفاوت فيه، بل الواجب أن ينفى عنه جمـيع ما يتفاوت، ويكون ما لا تفاوت فيه موقوفا على الدلالة، فإن دل على أنه هو الفاعل له قيل به، فإن لم يدل، بل دل على خـلافـه لـم يقل به، وفى مـسـألتنا قـامـت دلالة على أن هذه التصرفـات من الطاعات وغيرها متعلقـة بنا لوقوعها بحسب قـصدنا ودعينا، فيجب أن تكون فعلا لنا واقعًا من هتنا على ما قلناه.

دليل آخـر من جـهـة السـمع قـوله تعـالى: "الذى أحـسن كل شىء خلقه"(١)، وقد قرئ "خلقه"، وكلا القراءتين تدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم.

ووجه الاستـدلال به أنه لا يخلو؛ إما أن يكون المراد به، أن جمـيع ما فعله الله تعالى فهو حسان، أو المـراد به أن جميعه حسن. لا يجوز أن يكون المراد به الإحسان، لأن فى أفـعاله عالى ما لا يكون إحسانًا كـالعقاب؛ فليس إلا أن المراد به الحسن على ما نقوله.

إذا ثبت هذا، ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح، فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى.

فإن قال: لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله تعالى "أحسن" أى "علم" كما يـقال: فلان يحسن اللغـة والنحو والتصريف والطب وغـير ذلك. قلنا: هذا لال يصح، لأن أحسن بمعنـى علم لم يجىء وإن جاء مضـارعه، وليس يمتنع أن يسـتعمل مـضارع ما لم يـستعـمل ماضيـه. وعهلى هذا استـعلموا مضارع نحـو: وذر، وودع. فقالوا: يذر ويدع، ولم يستعلموا مـاضيه؛ فلم يقـولوا: أوزر ولا أودع. وصار هذا فى بابه كـاستـعمـالهم الماضى من دون استعمال المضارع، نحو قولهم: عسى وليس، فحسب.

(١) سورة السجدة – آية ٧.

وبعد، فإن الذى يسبق إلى إفهام السامعين من قوله أحسن، ليس إلا الحسن على ما ندعيه، فيجب أن يحمل عليه، لأن كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على ظاهره لا يعدل عنه إلى غيره.

وقد قال قاضى القضاء رحمه الله: إن قوله: أحسن كل شىء، يتنزل فى العربية منزلة قوله: أحسن فى كل شىء ومعلوم أنه لو قال: أحسن فى كل شىء لكان لا يحمل إلا على الحسن، فكذلك إذا كان هكذا.

قال: والذى يدل على أن فائدة العبارة واحدة، هو أنك لو قلت أحسن كذا وما أحسن فيه لتناقض الكلام، وهذا هو علم الاتفاق بين اللفظين على ما ذكرناه فى غير موضع.

ومما يستدل به أيضًا قوله تعالى "صنع الله الذى أتقن كل شىء"(١) وبين الله تعالى أن أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمن الأحكام والحسن جميعًا، حتى لو كان محكمًا ولا يكون حسنًا لكان لا يوصف بالإتقان. ألا ترى أن أحدنا لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخنا، فإنه وإن وصف بالأحكام لا يوصف بالاتفاق.

إذا ثبت هذا، ومعلوم أن فى أفعال العباد ما يشتمل على اليهود والتنصر والتمجس، وليس شىء من ذلك متقنًا، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقًا لها.

فإن قال: ما أنكرتم أن هذه الأشياء متقنة لتضمنها الدلالة على أن الله تعالى جعلها متناقضة فاسدة؟.

قلنا: إن ذلك لا يصح من وجوه:

أحدها، أن هذه الأشياء التى هى التهود والتنصر والتمجس وغير ذلك،

---

(١) سورة النمل - آية ٨٨.

كلها مخلوقة فيكم من جهة الله تعالى على سائر الوجوه عندكم، فكيف يقال إن الله تعالى جعلها على وجه وم يجعلها على وجه؟

ومنها، أن التناقض والفساد مما لا تأثير لجعل الجاعل فيه، فكيف يصح قولكم أن الله تعالى جعله متناقضًا؟ يبين ذلك، أنه لو كان لجعل الجاعل تأثير فى تناقض الشىء وفساده، لكان لا يمتنع أن يجعل الظلم متناقضًا فاسدًا فى بعض الحالات، والعدل فى بعضها، وذلك محال.

وأيضًا، فليس يكفى فى كون الفعل متقنًا أن يكون دلالة على أمر من الأمور بل لابد أن يكون حسنًا، ألا ترى أن الكلام الفصيح الذى يشتمل على الفحش والخنا لا يوصف بالإتقان مع تضمنه الدلالة على أن فاعله قادر عالم، ففسد ما قالوه.

ثم إن رحمه الله، ذكر: أن مى القرآن يشهد على ما قلناه ويؤذن بفساد مذهبهم، لأن جميع القرآن أو أكثره يتضمن المدح والذم والوعد والوعيد والثواب والعقاب، فلو كانت هذه التصرفات من جهة الله تعالى مخلوقة فى العباد، لكان لا يحسن المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب، لأن مدح الغير وذمه على فعل لا يتعلق به لا يحسن.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه التصرفات متعلقة بنا من جهة الكسب؟ قلنا: إن الكسب غير معقول، وما لا يعقل لا يجوز أن يكون جهة الحاجة.

وبعد، فإن الكسب عندكم يجب مع صحة، وما يجب عند الصحة لا يجوز أن يتصرف إليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب.

ومن جملتها، قوله تعالى "وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى"[1] فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى وموقوفا على اجتيازه، حتى إن خلق كان، وإن لم يخلق لم يكن، لكان لا يكون لهذا الكلام معنى؛ لأن

(١) سورة الإسراء - آية ٩٤.

للمكلف أن يقول: الذى منعنى منه أنك لم تخلقه فى، وخلقت فى ضده الذى هو الكفر، وصار الحال فيه كالحال فى أحدنا إذا شد يدى غلامه إلى رجليه، ويطرحه فى مقر مظلم، ويغلق عليه الأبواب، ويقول: يا شقى لم لا تخرج من هذا البيت، وما منعك منه؟ فكما أن هذا سخف منه، كذلك فى مسألتنا.

ومن ذلك أيضًا، قوله تعالى "كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتًا فأحياكم"[1] أورد ذلك متعجبًا منهم فى الكفر، مع ماله عز وجل عليه من النعم. ولو كان كما قالوه لم يكن للاستعجاب موضع ولكان بمنزلة قوله كيف تسودون، وقد أنعمت عليكم وفعلت وصنعت، فكما أن ذلك مما لا وجه له لما لم يكن الأسوداد متعلقًا بهم وموقوفًا على اختيارهم، كذلك فى مسألتنا.

على أن مع هذا المذهب لا يثبت لله تعالى نعمة على الكفار، لا نعمة الدين ولا نعمة الدنيا. أما نعمة الدين فلا إشكال فيه؛ لأنه قد خلق فيهم الكفر، والقدرة الموجبة له، والإرادة الموجبة له، وسلبهم الإيمان وقدرته وإرادته، وجعلهم من الأشقياء، فكيف يثبت له عليهم نعمة. وأما نعمة الدنيا؛ فلأن هذه المنافع وإن كانت تصل إليهم فى الحال، فإنها من حيث توصلهم إلى النار الأبد، والعقاب السرمد، بمنزلة الخبيص المسموم الذى يؤدى إلى الهلاك، فكما أن من قدمه إلى غيره لا يكون منعمًا بذلك عليه، كذلك فى هذا الموضع. وأيضًا فلابد من أن يكون غرض الموصل النفع إلى الغير نفعه، حتى يكون منعمًا عليه، وعلى مذهبهم لا يعلم أن غرض القديم تعالى بذلك نفع الكافر، بل من المجوز أن يكون ذلك لكى يكون أدخل فى إضلاله وإغوائه، فمتى تثبت لله والحال هذه نعمة على الكفار بل على المؤمن أيضًا؟

ومن ذلك، قوله "جزاء بما كانوا يعملون"[2] وقوله "جزاء بما كانوا

(١) سورة البقرة - آية ٢٨.

(٢) سورة الأحقاف - آية ١٤

يكسبون"[1] وقوله "هل جزاء الإحسان إلا الإحسان"[2] فولا أن نعمل ونصنع، وإلا كان هذا الكلام كذبًا، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحًا.

ومن ذلك، قوله تعالى "وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر"[3] وقوله "وما لكم لا تؤمنون بالله"[4] فلولا أن الإيمان موقوف على اختيارنا وإلا كان لا يستقيم هذا الكلام، ويجرى مجرى أن يقول لهم: ما لهم لا يسودون، وماذا عليهم لو أسودوا؟ وذك مما لا يجوز. وكان للخصم أن يقول: أنت الذى منعتنى عن الإيمان بأشد منع، لم تخله فى وخلقت فى ضده الذى هو الكفر.

ومن ذلك، قوله تبارك وتقدس وتعالى "فما لهم عن التذكرة معرضين"[5] وذلك إنا يصح إذا لم يكن الإعراض من قبله، فأما إذا كان هو الذى منعهم عن التذكرة وخل فيهم الإعراض عنه، فلا وه لهذا التوبيخ والسؤال.

ومن ذلك، قوله "فمن شاء فليؤمن من شاء فليكفر"[6] فقد فوض الأمر فى ذلك إلى اختيارنا. فلولا أن الكفر والإيمان متعلقين بنا ومحتاجان إلينا، وإلا كان لا معنى لا معنى لهذا الكلام ولتنزل منزلة قوله: من شاء فليسود، ومن شاء فليبيض، فكما أن ذلك سخف لأن الأسوداد والأبياض غير متعلقين بنا، كذلك فى مسألتنا.

ومن جملة ذلك، قوله تعالى وتقدس: هو الذى خلقكم فمنكم كافر

---

(١) سورة التوبة - آية ٨٧.

(٢) سورة الرحمن - آية ٦٠.

(٣) سورة النساء - آية ٧٩.

(٤) سورة الحديد - آية ٨.

(٥) سورة المدثر - آية ٤٩.

(٦) سورة الكهف - آية ٢٩.

ومنكم مؤمن"[1] أورد الآية على وجه التوبيخ، وذلك لا يحسن إلا بعد احتجاج الفر والإيمان إلينا وتعلقهما بنا، وإلا كان ذلك بمنزلة أن يوبخ حدنا على طول قامته وقصرها، فيقال: قد أنعمنا عليك وصنعنا بك وفعلنا، فقصرت قامتك أو طالت.

ومن ذلك، قوله تعالى وتنزه: "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا"[2] نفى الله تعالى أن يكون فى خلقه باطل، فلولا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا، وإلا كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله فيكون مبطلا كاذبًا تعالى عما يقولون علوًا كبيرًا.

ومن ذلك، قوله تعالى وتنزه وتقدس "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"[3] وهذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من العباد إلا العبادة والطاعة، لأن هذه اللام لام الغرض، الذى يسميه أهل اللغة: لام كى، بدليل أنهم لا يفصلون بين قول القائل دخللت بداد لطلب العلم، وبين قوله دخلت وغرضى طلب العلم. ويدل أيضًا على أن هذه الأفعال محدثة من جهتنا ومتعلقة بنا، وإلا كان لا معنى لهذا الكلام.

ثم إنه رحمه الله، تكلم فى الكتب وما يتصل بذلك.

فقد علم علا وسمعًا فساد ما تقوله المجبرة المدبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى.

وجملة القول فى ذلك، أن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحدوثها.

وعند جهم بن صفوان أنها لا تتعلق بنا، ويقول إنما نحن كالظروف لها حتى إن خلق فينا كان، وإن لم يخلق لم يكن.

---

(١) سورة التغابن - آية ٢.

(٢) سورة ص - آية ٢٧.

(٣) سورة الذاريات - آية ٥٦.

وعند ضرار بن عمرو أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب: وقد شارك جهمًا فى المذهب، وزاد عليه فى الإحاطة؛ لأن ما ذكره هم على فساده معقول، وما ذكره هو غير معقول أصلا.

فأما المتخلفون من المجبرة، فقد قسموا التصرفات قسمين: فجعلوا أحد القسمين متعلقًا بنا وهو المباشر، والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد. فشاركوا الأولين فى المذهب، وزادوا عليهم فى الإحالة، حيث فصلوا بين المباشر والمتولد، مع أنه لا سبيل إلى الفصل بينهما.

ونحن قبل الاشتغال بإفساد هذا المذهب نبين حقيقة الكسب.

اعلم، أن الكسب كل فعل يستجلب به نفع، أو يستدفع به ضرر يدلك على ذلك، هو أن العرب إذا اعتقدوا فى فعل أنه يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسبًا، ولهذا سموه هذه الحرف مكاسب، والمتحرف بها كاسبًا، والجوارح من الطير كواسب.

ومتى قيل إن هذه حقيقة الكسب من طريق العربية، وليس الكلام إلا فى الكسب الاصطلاحى، قلنا: الاصطلاح على ما لا يعقل غير ممكن، لأن الشىء يعقل معناه أولا، ثم إن لم يوجد له اسم فى اللغة يصطلح عليه؛ فأما والمعنى لم يثبت بعد ولم يعقل فلا وجه للاصطلاح عليه. وأيضًا فلابد من أن يكون للاصطلاح شبه بأصل الوضع، وما يقوله مخالفونا لا شبه له بأصل الوضع إذا ثبت هذا، عدنا إلى الكلام على إفساد هذه المذاهب.

فأما مذهب جهم، فقد دخل فساده تحت ما تقدم.

وأما الكلام على القائلين بالكسب، فالأصل فيه أن تعلم أن فساد المذهب قد يكون بأحد طريقين:

أحدهما: بأن تبين فساده بالدلالة.

والثانى: بأن تبين أنه غير معقول فى نفسه. وإذا ثبت أنه غير معقول

فى نفسه كفيت نسك مثونة الكلام عليه، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن. وهذه الطريقة هى التى سلكناها فى فساد القول بالطبع والقول بالتثليث. فقلنا للطبيعيين: إن مذهبكم فى الطبع غير معقول، وقلنا للنصارى: إن اعتقاد واحد ثلاثة لا يمكن، ومذهبكم فى ذلك مما لا يعقل، والكلام عليه مما لا وجه له، وبهذه الطريقة يفسد القول بالكسب، فإن ذلك غير معقول كما عددناه من المذاهب.

والذى يبين لك صحة ما نقوله، أنه لو كان معقولا لكان يجب أن يعقله مخالفوا المجبرة فى ذلك، من الزيدية، والمعتزلة، والخوارج، والإمامية، والمعلوم أنهم لا يعقلونه. فلولا أنه غير معقول فى نفسه، وإلا كان يجب أن يعقله هؤلاء، فإن دواعيهم متوفرة، وحرصهم شديد فى البحث عن هذا المعنى، فلما لم يوجد فى واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم، وتنائى ديارهم، وتباعد أوطانهم، وطول مجادلتهم فى هذه المسألة، من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه، دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتة.

فلو قالوا: إنهم عقلوا هذا المعنى واعتقدوه، غير أنهم لعجزهم عن الكلام عليه وبطاله كتموه وجحدوا وادعوا أننا لا نهتدى إليه ولا نعقله.

قلنا: إن هذه الطريقة إنما تجوز على العدد اليسير بطريق التواطؤ، فأما على العدد الكثير والجم الغفير، فإن ذلك مما لا يتصور خاصة وبعض هؤلاء المخيرين من الشرق، والبعض من الغرب.

وأحد ما دل على أن الكسب غير معقول، هو أنه لو كان معقولا، لوجب كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه، أن يعقله غيرهم من أرباب اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبئ عن معناه، لأنه لا يجوز فى معنى عقلوه أن يخلوه عن لفظة تنبئ عنه، فلما لم يوجد فى شىء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة البتة، دل على أنه غير معقول.

وهذه طريقة ذكرها شيخنا أبو هاشم. ولا ينقلب ذلك عليه فى الحال، لأنه لم يثبت الحال معقولة بمجردها، وإنما جعل الذات على الحال معقولا، فلا جرم ما من أحد من أرباب اللسان إلا وقد وضعوا للموصوف اسمًا، وللصفة اسمًا، وفصلوا بين كل واحد منهما بعبارة.

على أن ما ذكره شيخنا أبو هاشم لا يمكن معرفته إلا بدليل دقيق، ولا يمتنع أن يعرفه بعضهم ولا يعرفه الباقون، وليس كذلك الكسب، لأنه لو كان معقولا لعقله العوام والخواص جميعًا، ولوضعوا له عبارة تنبئ عنه لشدة الحاجة إليه.

ثم إنا نقول لهم: عقلونا معنى الكسب وخبروانا عنه، فإن اشتغلوا بالتحديد، قلنا: الشيء يعقل أولا ثم يحد، لأن التحديد ليس إلا تفصيل لفظ مشكل بلفظ واضح، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد.

ثم يقال لهم: وما هو الذى حددتم به الكسب؟ فإن قالوا: ما وقع بقدرة محدثة، قلنا: ما تعنون بقولكم ما وقع بقدرة محدثة؟ فإن أردتم به ما حدث فهو الذى نقوله، وإن أردتم به ما وقع كسبًا فعن الكسب سألنا كم فكيف تفسرونه بنفسه، وهل هذا إلا إحالة بالمجهول على المجهول؟

وأيضًا، فإن قولكم ما وقع بقدرة محدثة، ينبنى على إثبات القدرة، وإثبات القدرة بترتيب على كون الواحد منا قادرًا، وذلك ينبنى على كونه فاعلا، ومن مذهبكم أنه لا فاعل فى الشاهد.

وأيضًا، فإن هذا يقتضى أن يكون للفاعل وقدرته فيه تأثير، وذلك خلاف ما ذهبتم إليه؛ لأن عندكم أن هذا الفعل يتعلق بالله تعالى، إن شاء أبصره مع القدرة، وإن شاء أبصره ولا قدرة.

وأيضًا: فلو جاز أن يقال: هذه الأفعال كسب لنا مع أنها متعلقة بالله تعالى على سائر وجوهها، لجاز فى القدرة مثله. فيقال: إنها كسب لنا وإن

لم تتعلق بنا البتة. فإن قالوا: إن الكسب ما وقع وكانت القدرة علية على ما يقوله بعضهم، فإن ما ذكرناه فى الحد الأول يعود ههنا فلا معنى لإعادته.

ونقول أيضًا: وعلى أى وجه تكون القدرة عليه؟ فإن قالوا على وجه الإحداث، فقد تركوا مذهبهم ونقضوا غرضهم، وإن قالوا على وجه الكسب، فد فسروا الكسب بنفسه.

فإن قالوا: الكسب هو ما وقع باختيار الفاعل، فن ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة على الحد الأول والثانى يعود ههنا، ويختص هذا الحد وجهان آخران أو أكثر. أحدهما، أن هذا يوجب فيما يقع من الساهى أن لا يكون كسبًا له، وقد عرف خلافه. والثانى، أن هذا يقتضى أن المتولد كسب لنا كالمباشر، لأنه يقع باختيار الفاعل كما أن المباشر يقع باختياره، ألا ترى أن الكتابة والبناء يقعان باختيار الفاعل لهما مع أنهما من التولدات.

وأيضًا: فإن هذا يوهم أن الاختيار متعلق بالفاعل، لأنكم أضفتموه إليه، وعندكم أن الاختيار كالمختار فى أنه لا يتعلق بالفاعل.

وأيضًا، فإن عندكم أنه لا فاعل فى الشاهد، فكيف حددتم الكسب به؟ ومتى قلتم: إنا نعنى به الكسب، فقد فسرتم الشىء بنفسه، وذلك مما لا يخفى فساده.

فإن قالوا: قد وجدنا تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية، وعلمنا تعلق إحداها بنا دون الثابتة، فجعلنا الكسب عبارة عن هذه التفرقة.

قلنا: كيف يمكنكم ذلك مع أن كلتى الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى؟ ولئن ثبتت هذه التفرقة، فإنما تثبت على مذهبنا، إذا علنا إحدى الحركتين متعلقة بنا من طريق الحدوث دون الطريق الأخرى.

وبعد، فإذا كان كل واحدة من الحركتين متعلقة بالله تعالى، فليس إحداهما بأن تجعل كسبًا لنا أولى من الأخرى، فكان يجب أن يجعل كل

واحدة منهما كسبًا لنا، أو يقضى بأن شيئًا من ذلك لا يتعلق بنا لا من جهة الكسب ولا من غيره.

وبعد، فإن هذه التفرقة ثابتة فى المتولدات ثباتها فى المباشر، فكان يجب أن يجعل المتولدات كسبًا لنا، والمعلوم خلافه.

وبعد، فإن دل هذا على أن إحدى الحركتين متعلقة بنا من جهة الكسب، ليدلن أيضًا على أنها متعلقة بنا من جهة الحدوث، وإلا فما الفرق؟

فإن قالوا: إنا نعنى بالكسب وقوع هذه الحركات، قيامًا مرة، وقعودًا أخرى، هذا من أفعال من الجوارح؛ ومن أفعال القلوب، فوقوع الاعتقاد علمًا مرة، وجهلا أخرى.

قلنا: إن الوقوع إن لم يفسر بالحدوث فلابد من أن يفسر بالكسب، فيكون تفسير الشىء بنفسه، وذلك مما لا يجوز.

وبعد، فإن القيام والقعود راجع إلى جملة أفعال، والكسب فمن حقه أن يرجع به إلى كل جزء من الفعل، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

وقد قال مشايخنا رحمهم الله: إن الكسب لو كان معقولا لكان يجب أن نسمى القديم تعالى مكتسبًا، والمعلوم خلافه.

ووجه هذا الإلزام وجهان:

أحدهما، أن الله تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرًا على جميع أجناس المقدورات، وعلى جميع الوجوه التى يصح أن يقدر عليها، ومن الوجوه التى يقدر عليها الكسب، فيجب أن يكون تعالى قادرًا عليه، فإذا قدر عليه وفعله وجب أن يسمى مكتسبًا على ما ذكرناه.

والوجه الثانى، هو أن هذه التصرفات عند القوم متعلقة بالله تعالى على سائر صفاتها ووجوهها، ومن وجوه الأفعال الكسب، فيجب تعلقه به من هذا الوجه، وفى ذلك ما نريده.

فإن قالوا: ليس يجب أن يكون الله تعالى مكتسبًا، لأن الكسب هو ما يقع بقدرة محدثة.

قلنا: قد تكلمنا على هذا بما لا فائدة فى إعادته فلا معنى لتطويل. فإن قالوا: إن المكتسب اسم لمن يفعل بآلة، والقديم تعالى لم يفعله بآلة فلا يجوز أن يسمى مكتسبًا.

قلنا: إن الاسم الذى يشتق للفاعل من فعله يجب أن يجرى عليه سواء فعله بآلة أو لم يفعله، ألا ترى أن المتكلم لما كان اسمًا لفاعل الكلام، أجرى على كل من فعل الكلام، سواء فعله بآلة أو بغير آلة، ولهذا يسمى القديم تعالى متكلمًا.

وهكذا الكلام فى قولنا فاعل، فإنه لما كان اسمًا مشتقًا من قولنا فعل، أجرى على كل من فعل فعلا، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة.

فصح بهذه الجملة أن الكسب غير معقول. ولو ثبت معقولا لكان لا يصح أن يكون جهة فى استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب أيضًا، لأن عندهم أنه يجب عند وجود القدرة عليه، حتى لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجه من الوجوه، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون جهة ينصرف إليه المدح والذم، ويستحق عليه الثواب والعقاب، لأن هذا كسبيل أمر المرمى به من شاهق بالنزول، فكما أنه لا يستحق على النزول المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لما لم يمكنه الانفكاك منه، كذلك فى مسألتنا بل ما ذكرناه أولى، لأن المرمى من شاهق ربما يتشبث بمكان ويتعلق به فلا ينزل، وليس كذلك من وجدت فيه القدرة على الكسب، فإنه لابد من أن يكتسب على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه البتة.

على أن الكسب لو كان معقولا على الحد الذى قالوه، لكان لا يمتنع من أن تكون هذه التصرفات متعلقة بنا من طريق الحدوث على الحد الذى

نقوله، خاصة وما يدل عندهم على أن هذه التصرفات كسب لنا، يدل على أنها تتعلق من جهة الحدوث.

ثم إنه رحمه الله عاد بعد هذه الجملة إلى إثبات الكلام فى حقيقة الكسب وما يتعلق به. ونحن قد تكلمنا على ذلك، وبينا أن الكسب عبارة عن فعل واقع على وجه، وهو أن يستجلب به نفعًا أو يستدفع به ضررًا، كما أن الخلق عبارة عن خلق واقع مقدر نوعًا من التقدير، وهو أن يكون مطابقًا للصلاح لا يزاد ولا ينقص عنه، فلا معنى للإطالة، بالإعادة.

وللقوم شبه فى هذا الباب، يرمون بها إثبات الكسب مرة، وإفساد مذهبنا أخرى، ونحن نذكر من ذلك ما هو أشف وأروج وإلى الجواب أحوج.

فمن ذلك، قولهم: إن ههنا حركة اختيارية واضطرارية، فلو كانت إحداهما متعلقة بنا من طريق الحدوث، لوجب مثله فى الأخرى لأن الحدوث ثابت فيهما، وقد عرف خلافه، فليس إلا أنها متعلقة بنا من طريق الكسب.

وربما يؤكدون هذا فيقولون: إن الحدوث فى الذوات متماثل، فلو تعلق حدوث الحركة بنا، والحدوث ثابت فى الجوهر واللون، لوجب تعلقهما بنا، والمعلوم خلافه.

وجوابنا عن ذلك: أول ما فى هذا أن ذلك لا يستقيم على أصلكم فإن من مذهبكم أن كل واحدة من هاتين الحركتين موجودتان من جهة الله تعالى وموقوفتان على اختياره حتى إن اختارهما كانتا، وإن لم يخرتهما لم تكونا. فكيف سميتم إحداهما اضطرارية والأخرى اكتسابية واختيارية؟ وهل هذا إلا تسمية لا معنى تحتها ولا فائدة فيها.

وبعد، فإن إثبات حركة اضطرارية ينبنى على إثبات محدث فى الغائب، وإثبات المحدث فى الغائب يترتب على إثبات محدث فى الشاهد،

لأن الطريق الذى يتوصل به إلى ذلك ليس إلا أن يقاس الغائب على الشاهد فيقال: إن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتيا إلى محدث وفاعل، فالأجسام قد شاركتها فى الحدوث، فيجب أن تشاركها فى الحاجة إلى محدث، ومحدثها لا يجوز أن يكون الواحد منا ولا مثله، فيجب أن يكون لها فاعل مخالف لنا وهو الله تعالى فأنتم قد سددتم على أنفسكم هذه الطريقة، فكيف يمكنكم إثبات الحركة الاضطرارية والاستدلال بها على إثبات الكسب.

ثم إنا نعود إلى ما يختص بهذا الموضع فنقول: الاشتراك فى الحدوث لا يقتضى الاشتراك فى الحاجة إلى محدث معين، وإنما الذى يقتضيه، الاشتراك فى الحاجة إلى محدث ما غير معين. ثم الكلام فى تعيين المحدث يقف على الدلالة، فإن قامت دلالة على أن محدث ذلك الفعل الواحد منا قيل به، وإن قامت على أن محدثه غيرنا قضى به، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ يبين ذلك، أن الحال فيها كالحال فى الحكم المستند إلى العلة، فكما لا يجب بالاشتراك فى الحكم الاشتراك فى الحاة إلى تلك العلة بعينها، وإنما يجب الاحتياج إلى علة ما غير معينة، كذلك فى مسألتنا.

وأما قولهم إن الحدوث فى الذوات متماثل، فكلام لا معنى له؛ لأن التماثل والاختلاف إنما يصحان على الذوات دون الصفات، فكيف يصح وصف الحدوث به. على أن ما يتعلق بنا هو ذات الحركة على وجه الحدوث. وإنما كان يجب ذلك، لو ثبت فى الوذات كلها من الجواهر والألوان أنها تقف على قصدنا ودواعينا لا الحدوث، فلا يجب إذا تعلق بنا ذات أن تتعلق بنا سائر الذوات كالحركة. فأما إذا لم تثبت هذه الطريقة إلا فى بعض الذوات دون بعض فإنه لا يجب أن تتعلق كلها بنا.

ثم يقال لهم: أليس أن وجه الكسب ثابت فى هذه التصرفات على حد

واحد ولم يب فى القادر على بعضهـا أن يكون قادراً على سائرها، فهلا جاز مثله فى مسألتنا؟

ومما يتعقـلون به فى هذا الباب، قولهم: لو تعلقت هذه التـصرفات بنا من جهة الحـدوث لوجب تعلقها بنا على سائر صـفاتها التى هى كونها شـيئًا وعرضًا وحسنًا وقبيحًا، ومعلوم خلافه.

والجواب عنه، أن يقـال لهم: أليس أنها تتعلق بنا من جـهة الكسب ثم لا يجب تعلقها بنا من هذه الوجوه التى ذكرتها، فـهلا جاز مثله فى مسألتنا؟ ثم يقال لهم: ولم جمتم بين بعض هذه الوجوه وبين البعض، وما أنكرتم أن الفعل إنما يصح تعله بنـا من جهة الحدوث لأنه لا يجب مع الصـحة، وليس كذلك الوجـوه التى ذكرتموها: فإن كـونه شيـئًا يجب عند الصحـة، وكذلك كونه حسنًا وقـبيحًا. على أن هذه الأمور ليـست من الصفات فى شىء، لأن الشىء ليس له بكونه شيـئًا حال، وليس له بكونه عرضًـا ولا بكونه حسنًا أو قبيحًا حال، بخلاف الحدوث؛ ففسد ما قالوه.

ومما يتعلقون به، قولهم: لو قدر الواحـد منا على إيجاد هذه التصرفات وإخراجها من العدم إلى الوجـود لوجب قدرته على إعادتها، بدليل أنه تعالى لما قدر على الإيجاد قدر على الإعادة.

وجوابنا من أين ثبت لكـم أنه تعالى إنما قدر على الإعـادة لقدرته على الإيجاد، وهل هذا إلا دعـوى مجردة؟ ثم نقـول لهم: إن فى مقـدور القديم تعالى ما لا يصـح إعادته أيضًا، وهو المفعول بسـبب والأناس التى لا تبقى، كالصوت وغيره.

فـإن قـالوا: إنا لا نجـوز ذلك ولا نسلمـه قلنـا: لم نبن كـلامنا على تسليمكم حتى يضرنا عدمه، وإنما بنيناه على الدلالة.

فإن قالوا: وما الذى يدل على أن المفعول بسبب ما لا يبقى من الأخبار

مما لا يصح إعادتها؟ قلنا: أما ما لا يبقى: لوصح إدته لانقلب باقيًا، لأنه إذا صح عليه الوجود وقتين مع تخلل العدم بينهما، فكذلك من غير تخلل العدم بينهما لأن وجـوده لا يمنع من وجوده فيصـير باقيًا بعد مـا كان مما لا يبقى، وفى ذلك خروج مما هو عليه فـى ذاته. وأما المفعول بسبب، فلو أعـيد ابتداء للزوم أن يكون له بالحـدوث وجهان: فـيحصل على أحـد الوجهـين بقادر، وعلى الآخر بقـادر آخر. وإذا أعيد بسـبب: فإما أن يعـاد بذلك السبب ومن حقه أن يكون له فى كل حـال سبب غير ما كان، فيـجب أن يكون قد تعدى من واحد إلى مـا زاد عليه ولا حاصر، فـيؤدى إلى ما لا نهـاية له. وإما أن يعاد بسـبب غيره، وذلك يقتـضى اجتماع سبـبين على توليد مـسبب واحد، فيؤى إلى مقدور بين قادرين وهذا مما لا يجوز.

ومما يتعلقون به، قولهم: قد ثبت أنه تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قـادرًا على سـائر أجناس المقدورات، ومـن جملة المقـدورات أفعال العباد، فيجب أن يكون قادرًا عليها، وفى ذلك ما نريده.

الجواب، قلنا: لم وجب ذلك ومن أين تثـبت؟ فإن قالوا: الدليل على ذلك العلم، فإنه تعالى لما كان عالمًا لذاته كـان عالمًا بجميع المعلومات فكذلك فى القدرة، قلنا: هذا جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما فلا يقبل.

ثم يقـال لهم: مـا أنكرتم أن العـلة فى العلم هو أن المعلومـات غـيـر مقصـورة على بعض العالمين دون بعض، فما من مـعلوم يصح أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من العالـمين، فإذا كان كذلك فالقديم تعالى إذا صح أن يعملـه وجب أن نعلمه، لأن صفـة الذات متى صـحت وجبت؛ وليس كـذلك المقدورات، فإنـها مقـصورة على بعض القـادرين دون بعض، حتى لا يصح فى مقدور زيد أن يقدر عليه غيره، ففارق أحدهما الآخر. على أن هذا لازم لهم فى الكسب، لأنه تعـالى إذا كـان قادرًا لذاته وجب قـدرته

على سائر المقدورات، ومن المقدورات الكسب، فيجب أن يكون قادرًا عليه، وذلك يوجب كونه مكتسبًا.

فإن قالوا: لا يجب أن يسمى القديم تعالى مكتسبًا، لأن الكسب اسم لمن يفعل الكسب بآلة، والقديم تعالى لم يفعله بآلة.

قلنا: قد ذكرنا أن الذى يستحقه الفاعل من الاسم يجب أن يجرى عليه، سواء فعله بآلة أو لم يفعله بآلة، فلا يصح ما ذكرتموه. وبعد، فإن مجرد الكسب مما لا يحتاج إلى آلة، وأكثر ما فيه أنه لا يوجد فى محل القدرة، وليس إذا لم يود إلا فى محل القدرة مما يوجب[1] أن يكون واقعًا بآلة، لولا ذلك وإلا كان يجب أن تكون الحياة آلة فى العلم، فإنه لا يصح وجود العلم إلا فى محل فيه حياة، ولكان يجب فى الجسم أن يكون آلة للأكوان، فإنها لا يصح وجودها إلا فى محل، وهذا لا يوجب على مرتكبيه القول بأنه تعالى فاعل بآلة، وقد عرف فساده.

ومما يتعلقون به، قولهم: قد ثبت أن الله تعالى قادر على أن يقدرنا على هذه التصرفات، فيجب أن يكون عليها أقدر، كما أنه لما كان قادرًا على أن يعلمنا هذه الأمور، كان بها أعلم.

الجواب، قلنا: بأية علة جمعتم بينهما؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلا.

ثم يقال لهم: ليس إذا قدر على مقدور أن يكون قادرًا على غيره من المقدرات، وليس فى قدرته تعالى على إقدارنا على هذه التصرفات سوى كونه قادرًا على خلق القدرة فينا، فمن أين يجب إذا قدر على القدرة أن يكون قادرًا على تصرفاتنا؟ هذا مما لا يجب.

فأما ما ذكروه فى العلم، فإنما وجب أن يكون تعالى أعلم بسائر المعلومات منا لأنه عالم لذاته؛ والمعلومات غير مقصورة على بعض العالمين

(١) فى الأصل: يجب.

دون بعض، فيجب فى العالم للذات أن يعلمها على الووه التى يصح أن تعلم عليها وإلا قدح فى كونه عالمًا لذاته، وليس كذلك فى القدرة، لما قد ذكرنا أن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض. على أن هذا لازم لهم فى الكسب، فيقال: أليس أنه تعالى يقدر على إقدارنا على الكسب وإن لم يقدر على الاكتساب، فهلا جاز مثله فى الحدوث؟ ومى قالوا إنه تعالى قادر على الاكتساب، غير أنه لا يوصف به لأن هذا الوصف إنما يجرى على من اكتسبه بآلة، قلنا: قد عرفنا من الكلام على هذا، فل معنى للتطويل.

ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى قادر على أن يخلق فى الكافر إرادة الإيمان ولم يقدر على أن يريد منه الإيمان، هلا جاز مثله فى مسألتنا؟ وهذا الكلام للنجارية والأشعرية جميعًا؛ لأن عند أحد الفريقين وهم النجارية، أنه تعالى مريدًا لذاته ولا يقدر أن يريد تعالى من الكافر خلاف ما أراده فى الأزل لاستحلله خروجه عن صفته الذاتية، وعند الفرقة الثانية وهم الأشعرية، أنه تعالى مريد بإرادة قديمة ولا يقدر على أن يريد من الكافر خلاف ما أراده منه فيما لم يزل.

ومما يتعلقون به أيضًا، قولهم: لو كان الواحد منا محدثًا تصرفاته لوجب أن يكون عالمًا بتفاصيل ما أحدثه، كالقديم تعالى، فإنه لما كان محدثًا لأفعاله قادرًا عليها كاف عالمًا بتفاصيلها.

قلنا: فرق بين الوضعين، لأنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالمًا بجميع المعلومات على الوجوه التى يصح أن تعلم عليها، وليس كذلك الواحد منا فإنه عالم بعلم، ففارق أحدهما الآخر.

ثم يقال لهم: أليس أن أحدنا يقدر على الاكتساب ولا يجب أن يكون عالمًا بتفاصيل ما اكتسبه، فهلا جاز مثله فى الحدوث، فيكون قادرًا على الإحداث، وإن لم يعلم بتفاصيل ما أحدثه.

وبعد، فلو خلق الله تعالى فينا العلم بتفاصيل ما أحدثه لوجب كون أحدنا محدثًا له وخل هذا العالم لا يستحيل، فوجب أن لا يستحيل كونه محدثًا.

ومما يتعلقون به، قولهم: لو كان الواحد منا محدثًا لتصرفاته لوجب صحة أن يحصل فى الثانى مثل ما أحدثه فى الأول، ومعلوم خلافه؛ فإن من كتب حرفًا مرة لا يمكنه أن يكتب مثل ذلك الحرف مرة أخرى.

والجواب، قلنا: ولم وب ذلك؟ فإن قالوا: الذى يدل عليه القديم تعالى، فإنه لما كان محدثًا صح منه أن يحدث فى الثانى مثل ما أحدثه فى الأول، قلنا: ولم جمعتهم بيننا وبين القديم؟ فلا يجدون إليه سبيلا.

ثم نقول: إن فى أفعالنا ما تتأتى فيه هذه الطريقة، ألا ترى أن أحدنا إذا قال مرة باء، يمكنه أن يقول مثله مرات. وأظهر من هذا الإزادة؛ فإنه إذا أراد قدوم زيد مرة يمكنه أن يريد قدومه ثانيًا وثالثًا، والإدارتان مثلان لتعلقهما بمتعلق واحد على أخص ما يمكنه، ففسد ما ظنوه.

وبعد، فإن أحدنا إذا كان حاذقًا بالكتابة عالما بالخط ماهرًا فيه، فإنه يمكنه أن يكتب ثانيًا مثل ما كتب أولا بحيث لا يقع الفصل بينهما عند الإدراك، فيجب أن يكون محدثًا لها.

ثم يقال لهم: إن دل هذا على شىء فإنما يدل على فقد العلم أو على عدم الآلة لا على فقد القدرة على احداث، فكيف يصح ما قالوه؟ وقد قال مشايخنا البغداديون: إنه إنما لا يمكنه الخط فى الثانى مثل ما كتبه أولا لعدم الآلة، لأن القلم كان فى الأول جديدًا وفى الثانى كلا.

على أن هذا لازم لهم فى الكسب، فيقال: كان يجب أن قدر أحدنا على الاكتساب، أن يقدر فى الثانى على اكتساب مثل ما اكتسبه أولا، فإذا لم يجب ذلك ههنا كذلك فى مسألتنا.

ومما يتعلقون به أيضًا، قولهم: إن الواحد منا لو كان محدثًا لتصرفاته لوجب أن يسمى خالقًا لها والأمة قد اتفقت على أن لا خالق إلا الله، وقد نطق به الكتاب أيضًا. قال الله تعالى: "هل من خالق غير الله"[(١)] وقال: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم"[(٢)] الآية.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنا لو خلينا وقضية اللغة، لأجرينا هذا اللفظ على الواحد منا كما نجريه على الله تعالى لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير، ولهذا يقال، خلقت الأديم هل لحى منه مطهرة أم لا. وقال زهير:

ولأنت تفرى ما خلقت   وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وقيل للحجاج: إنك إنك إذا وعدت وفيت، وذا خلقت فريت، أى إذا قدرت قطعت.

وأظهر من هذا كله قوله تعالى: وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى فتنفخ فيها فتكون طيرًا بإذنى" وقوله تعالى: "فتبارك الله أحسن الخالقين"[(٣)]، فلولا أن هذا الاسم مما يجوز راؤه على غيره وإلا لتنزل ذلك منزلة قوله: فتبارك الله أحسن الآلهة، ومعلوم خلافه.

وأما فى الاصطلاح فإنما لم يجز أن نجرى هذا اللفظ على الواحد منا، لأنه عبارة عمن يكون فعله مطابقًا للمصلحة وليس كذلك أفعالنا، فإن فيها ما يوافق المصلحة وفيها ما يخالفها، فلهذا لم يجز إجراء هذه اللفظة على الواحد من منا لا لشىء آخر. وأما قوله تعالى: "هل من خالق غير الله" فليس فيه ما ظنوه لأن فائدة الكلام معقودة بآخره، وقد قال تعالى: "هل من خالق غير الله يرزقكم"[(٤)]، ونحن لا نثبت خالقًا غير الله يرزق، وقوله

---

(١) سورة فاطر - آية ٣.

(٢) سورة الرعد - آية ١٦.

(٣) سورة المائدة - آية ١١٠.

(٤) سورة فاطر - آية ٣.

تعالى: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه"[1] الآية. فإنها مما لا يصح التعلق بظاهرها لأنها نى التساوى، وما هذا سبيله من الآيات فهى مجملة لا يصح التعلق بظاهرها، إذا لا شيئين إلا وهما متساويان فى بعض الوجوه.

وبهذه الطريقة منع قاضى القضاة الشافعية من التعلق بظاهر قوله "لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة"[2] على أن الزمن لا يقت بالكافر. قال: لأن الآية واردة فى نفى التساوى بينهما.

ولا ندرى ما المراد بذلك، وجه نفى ذلك؟ ولعله أراد عدم التساوى من جهة الفوز، وعلى هذا قال: "أصحاب الجنة هم الفائزون"[3] كذلك فى الموضع.

ثم نقول: إن المراد، أن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى، فإن خلقه ل وعز يشتمل على الأجسام والأعراض، وليس كذلك خلقنا فإنا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التى هى القيام والقعود وما يجرى مجراهما.

والقوم يمسكون بآيات من القرآن ويستدلون بها على أن أفعال العباد موجودة من جهة الله تعالى.

والجواب عنها من طريق الحملة أن نقول: لا يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، لأن صحة السمع تنبنى على كونه تعالى عدلا حكيمًا لا يظهر المعجز على الكذابين، وأنتم قد جوزتم ذلك على الله تعالى فكيف تقع لكم الثقة بكلامه؟ وهلا جوزتم أن يكون كذبًا؟

وأيضًا، فإن إثبات المحدث فى الغائب على إثبات المحدث فى الشاهد والقوم قد منعوا من ذلك، فكيف يمكنهم الاستدلال بكلام من لم يعلموه بعد؟

---

(١) سورة الرعد - آية ١٦.

(٢) سورة الحشر - آية ٢٠.

(٣) سورة الحشر - آية ٢٠.

فهذه طريقة القوم والجواب عن ذلك على وجه الجملة. ثم إنا نذكرها آية فآية، ونتكلم عليها.

فمن جملة ما يتمسكون به قوله تعالى: "أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعلمون"(١).

والجواب عن ذلك، أنا لو استدللنا بهذه الآية على مذهبنا لكنا أسعد حالا منكم، لأن القيم تعالى أضاف إليهم العبادة والنحت، فقال: أتعبدون ما تنحتون؟ وذمهم على ذلك، فلولا أنها متعلقة بهم وإلا لما حسن إضافته إليهم وذمهم على ذلك.

وبعد، فالأصل فى كلام الحكم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره لكان لا ثقًا بالحكمة، ومعلوم أنه لو قال: أتعبدون ما تنحتون وأنا الذى خلقت فيكم عبادته ونحته لكان لا يليق هذا الكلام بحكمته، فلا يجوز حمل هذا على ظاهره، ويجب أن يحمل على وجه يوافق الأدلة العقلية، فيقال: إن المراد بقوله: وما تعملون، أى وما تعملون فيه، وذلك كثير جاء فى اللغة وفى كتاب الله تعالى، قال الله عز وجل: "يعملون له ما يشاء من محاريب"(٢) فإنه لا تتعلق بهم المحاريب لكونها أجسامًا، والمراد به العمل فى المحاريب. وكذلك قوله تعالى "فإذا هى تلقف ما يأفكون"(٣). الآية .. يعنى العصا، أى ما يأفكون فيه، كذلك فى مسألتنا.

ومما يتعلقون به، قوله تعالى: "الله خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيل"(٤)، قالوا: وهذا نص صريح فى موضع التنازع والخلاف.

---

(١) سورة الصافات - آية ٩٦.

(٢) سورة سبأ - آية ١٣.

(٣) سورة الأعراف - آية ١١٧.

(٤) سورة الزمر - آية ٦٢.

وجوابنا، أن هذا الظاهر متروك بالاتفاق، لأنه تعالى من الأشياء ولم يخلق نفسه فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية، وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح، ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقًا لأفعال العباد وفيها الكفور والإلحاد والظلم، فلا يحسن التعلق بظاهره. فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأويل، فلستم بالتأويل أولى، فنتأوله على وه يوافق الدليل العقلى، فنقول: إن المراد به، الله خالق كل شيء، أى معظم الأشياء، والكل يذكر ويراد ما ذكرنا؛ قال الله تعالى فى قصة بلقيس "وأوتيت من كل شيء"[1] مع أنها لم تؤت كثيرًا من الأشياء.

ومما يتعلقون به، قوله تعالى "إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما"[2] قالوا: وأعمال العباد فيما بين السموات والأرض فيجب أن تكون من خلق الله تعالى.

والجواب إن البين يستعمل حقيقة فى الفصل والوصل: وأى ذلك كان فغير متصور فى أفعال العباد. على أن الأمر لو كان على ما ظنوه لوجب أن تكون هذه الأفعال كلها مخلوقة فى العباد فى ستة أيام، وقد عرف خلافه،

ثم يقال لهم: الآية وردت مورد التمدح، ولا مدح فى أن يكون الله تعالى خالقًا لأفعال العباد مع اشتمالها على القبيح والحسن - يبين ذلك أنه إذا كان ينفى عن خلقه اللعب بقوله "وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين"[3] فلأن ينفى عنه أفعال العباد وما فيها من فضيحة وشنيعة أولى.

وبعد، فإن الخلق فى التعارف إنما يجرى على فعل وقع مطابقًا للمصلحة، ومعلوم أن أفعال العباد ليست كذلك فكيف تجعل مخلوقة.

---

(١) سورة النمل - آية ٢٣.

(٢) سورة الأعراف - آية ٥٤.

(٣) سورة الأنبياء - آية ١٦.

وربما يتعلق بقوله تعالى: "إن ربك فعال لما يريد"(١) قالوا: ففى أفعال العباد ما يريده الله تعالى، فيجب أن يكون فاعلا لها.

وجوابنا، أن هذا كلام يقتضى كونه فاعلا لما يريده فى الحال الذى يريده، وهذا يوجب عليكم قدم العالم، لاعتقادكم أنه تعالى مريد لذاته أو بإرادة قديمة. ومتى قلتم إنه تعالى إنما أراد بما لم يزل أن يخلق العالم قلنا: ذلك نفى، والإرادة لا تتعلق بالنفى على ما نبنيه من بعد. وإن قلتم: إنه تعالى أراد فيما لم يزل أن يخلق العلم فيما لا يزال فلا يلزم قدم العالم قيل لكم: ولم لم يرد خلقه فى الحال وهو مريد لذاته، والمراد من فعله، فيلزمهم قدم العالم على كل حال. ثم إننا نتأول الآية على وجه يوافق الدلالة العقلية، فنقول: المراد به أنه فاعل لما يريدمن فعل نفسه، ولا يجوز غير هذا؛ لأن الآية وردت مور الامتداح، ولا مدح فى أن يكون فاعلا لأفعال العباد وفيها القبائح والمناكير. فهذه جملة الكلام فى ذلك.

ومما يتعلقون به قوله تعالى: ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها"(٢). قالوا فى هذه الآية دلالة على أن جميع المصائب من جهة الله تعالى على ما نقوله، وجوابنا أن الكتابة فى قوله "من قبل أن نبرأها"(٣) راجعة إلى الأنفس لا إلى المصائب لأنها أقرب المذكورين، والكتابة إنما ترجع إلى أقرب مذكور. فبين تعالى أنه قل خلق الأنفس كان عالمًا بما يصير أمرهم إليه وتصيبهم من المصائب مكتوبًا فى اللوح المحفوظ، فلا تعلق لكم بها، وبعد فلو رجعت الكتابة إلى المصائب لكان لابد من أن يكون المراد به ما يصيبنا من الآلام والانتقام من جهة الله تعالى، فقد تمدح بالآية ولا تمدح بالقبائح فى موضع من المواضع.

---

(١) سورة هود - آية ١٠٧.

(٢) سورة التغابن - آية ١١.

(٣) سورة الحديد - آية ٢٢.

ومما يتعلقون به، قوله تعالى "واختلاف ألسنتكم وألوانكم"[1]؛ ولا تعلق لهم أيضًا به، فإن المراد بذلك الآلات ومجاري الكلام ومجاري هذه الحروف، لا الحروف والأصوات. يزيده وضوحًا أنه تعالى تمدح بذلك، وليس في كون هذه الحروف فعلا له ما يدل على المدح إن لم يدل على الجهل والحاجة.

ومما يتعلقون به، قوله جل وعز "وأسروا قولكم أو اجهروا به نه عليم بذات الصدور، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير"[2]. والجواب أن المراد به أنه الخالق للصدور، بدليل أن الآية وردت مورد التوبيخ والذم ولا ذم على سر أو جهر لم يتعلق بنا.

يبين ذلك أن هذا الكلام إذا لم يحمل على ما قلناه يجري مجرى أن يقول: وأسروا قولكم أو اجهروا به فإني عليم بما أنا فاعله، وهذا لا يستقيم.

ومما يتعلقون به، قوله "ربنا واجعلنا مسلمين لك"[3] قالوا: وفي ذلك مما يدل على أن الإسلام من قبله تعالى، وكل من قال بأن الإسلام من قبل الله تعالى قال بذلك في جميع الأفعال. وجوابنا أنا لا نسلم أن الإسلام من قبل الله تعالى، وكيف يكون من قبله وقد مدح عليه وذم على خلافه، ورغب في الثواب بفعله والعقاب، بتركه؟ وأيضًا فإنه موقوف على أحوالنا، ألا ترى أنه يقع بحسب قصدنا ودواعينا وينتفي بحسب كراهتنا وصوارفنا فكيف يكون من جهته؟ فإذًا لابد من أن يؤول ذلك ويقال: إن المراد به، اللهم الطف لنا ووفق حتى نستسلم لك ونؤمن بك:

ومما يتعلقون به، قوله تعالى "وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة

(١) سورة الروم - آية ٢٢.

(٢) سورة الملك - الآيتان ١٣، ١٤.

(٣) سورة البقرة - آية ١٢٨.

ورحمة"[1] بين تعالى أن الرأفة من قبله. وجوابنا أنه نهى فى بعض المواضع عن الرأفة فقال "ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله"[2] ولو كان من قبله لم يجز النهى عنه فيجب أن يؤول الجعل ههنا فيقال: إن المراد الحكم ههنا والألطاف فلا يبقى لهم متمسك.

ومما يتعلقون به قوله عز وجل "وأنه هو أضحك وأبكى"[3]، وقالوا: بين أن الضحك والبكاء من جهته جل وعز، ومن قال بذلك لم يفصل بينه وبين غيره من الأفعال. وجوابنا أن الضحك تفتح فى العينين وتقلص فى الشفتين مع سرور يلحق القلب، وذلك قسمان: قسم لا يمكن الانفكاك منه وذلك من جهته عز وجل، وقسم لا يمكننا الانفكاك منه وذلك من جهتنا وموقوف على اختيارنا.

فأما البكاء فهو نزول العبرة عند لوعة تحدث فى القلب وحزن، وذلك أبدًا يكون موقوف على اختيار البارى، ولهذا فإن أحدنا يتهد كل الجهد لينزل العبرة فلا تجيبه، وربما يغلب عليه فلا يمكنه المنع منه. وإذا كان هذا هكذا فقد أجبنا القوم على ما أرادوه، ولكن لم يلزم مثله فى سائر الأفعال، لأن الطريقة فيها مختلفة. يبين ذل ويوضحه، أن العلماء وإن اختلفوا فى الأمر هل يقتضى أم لا يقتضيه لم يختلفوا فى أن الخبر لا يقتضى التكرار، فنحن إذا جوزنا أن يضحكنا ويبكينا مرة، لم يلزمنا تجويزه على طريق الدوام والتأييد، فعلى هذه الجملة يجب أخذ الكلام فى هذه الآيات التى يتعلقون بها.

والأصل فيها أجمع، ما قدمناه من منعهم من الاستدلال بالسمع أصلا وخاصة فى هذه المسألة.

---

(١) سورة الحديد - آية ٢٧.

(٢) سورة النور - آية ٢.

(٣) سورة النجم - آية ٤٣.

وأما المتولدات ففيها نوع آخر من الاختلاف غير ما قدمناه.

ففى الناس من علقها بالطبع على ما قاله أبـو عثمان الجاحظ فى أفعال الجوارح والمعرفة، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها.

وفيهم من قال: إن هذه الحوادث التى تحدث فى الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل، وهو النظام، وإليه ذهب معمر.

فأما ثمامة بن الأشرس، فإنه جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثًا لا محدث له.

ولعل شبهة الجميع واحدة، فإنهم لما رأوا أن ما يتعلق بالفاعل أو يضاف إليـه فلابد أن يكون للاختيـار فـيه مـدخل، ورأوا وجوب وقـوع المراد عند حدوث الإرادة، ووجوب وقـوع المسبب عند حصـول سببه، فأخـروجوه عن التعلق بالفاعل أصلا. ثم افترقـوا: فمنهم من علقه بالطباع، ومنهم من جعله حدثًا لا محـدث له. ولو أنهم أنعموا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختـيار فيه مدخل، فيقع مرة بأن يختـار الفاعل ما هو كالواسطة فيه، ولا يقع أخرى بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة فيه.

يزيد ذلك توضيحًا، أن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب، بأن يعرض عـارض فيمنعـه من التوليد، ومـتى وجب حصوله عند حـصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعى، فإنه يحصل لا محالة، فمن أين الفرق بينهما؟

وبعد، فإن المتـولد إذا كان مما يثبت لأحوالنا فيـه تأثير حتى يقف على قصدنا ودواعينا ويثـبت فيه المدح والذم كما فى المبتدأ سواء فـما وجه الفرق؟ وكيف يعلق المـراد بالطبع والإرادة باختيـار الفاعل مع أن الحـالة فيهـما على سواء. فـإما أن يعلقا جمـيعًا بالطبع، أو يضـافا إلى الفاعل. فأمـا أن يجعل أحدهما واقعًا بالطبع، والآخر باختيار الفاعل فلا.

وبعـد ففى تعليق هذه الحـوادث بالطبع تعليق لهـا بما لا يعقل علـى ما أبطلنا به قول أصحـاب الطبائع، وإن كانوا عند التحـقيق أدخل فى العذر من هؤلاء، لأنهم حـين نفـوا الصـانع لم يكن لهم بد من أن يفـعلوا ذلك بأمـر موجب، فأمـا هؤلاء فقد أثبتـوا الفاعل المختار، فمـا عذرهم فى تعليق هذه الأمور بالطبع.

على أن هذا يوجب عليـهم أن لا تقع لهم الثـقة بالنبـوات لتجـويزهم حصول المعجزات بطبع المحل، ويوجب عليهم القول: بأن هذه الأعراض التى هى أصول النعم من الحـياة والقدرة والشهوة كلهـا حاصلة بطبع المحل، وفى ذلك إخراج القديم تعـالى عن أن يكون مستحـقًا للعبادة، بل يلزمـهـم إضافة هذه القـبائح التى تشـتمل عليـها المتـولدات إلى الله، تعـالى عن ذلك علواً كبيراً.

وأما من جعل هذه الحوادث حدثًا لا محدث له فقد أبعد، فيلزمه القول بذلك فى جميع الحوادث، لأنه لا فرق بين بعضها والبعض فى الاحتياج إلى محدث وفاعل، ولئن راعى الجواز واعتبره، فإن ذلك ثابت فى المتولدات ثباته فى المبـتـدأ، لما بينا أنه لا يمـتنع حصـول السـبب ولا يولد، بأن يعـرض له عارض فيمنعه من التوليد، فإن المسبب يقع مع الجواز كالمبتدأ سواء، ولئن جاز إخـراج المسبب عن التعلق بالفـاعل لوجوب حصوله عند وجـود السبب وزوال الموانع، لوجب إخراج المبتـدأ أيضًا عن تعلقه بالفاعل لوجـوب وقوعه عند توفر الدواعى وتكاملها، وإلا فما الفـرق؟ وبهذه الطريقة نجيب عن قوله إذا قـال: كمـا لا يجوز أن نعلق مـعلول العلة بالفـاعل لوجوبه عند وجـود العلة، كـذلك فى مسـألتنا، فإنـا قد ذكـرنا أن وجود المسـبب لا يجب عند حصول السبب، فـإنه لا يمتنع أن يعرض عارض فيمنعـه من التوليد، وليس كذل معلول العلة فإنه يجب عند وجود العلة، حـتى يستحيل مع وجودها أن لا يثبت، ففارق أحدهما الآخر.

يبين ذلك، أن ذات المسبب ذات منفصلة عن السبب، حادث كهو فكما أن السبب يضاف إلى الفاعل فكذلك المسبب، فيجب أن تستوى الحوادث فى كونها مضافة إلى الفاعل، وإن كانت تختلف كيفية الإضافة، ففيها ما يتعلق به بلا واسطة كالمبتدأ، وفيها ما لا يتعلق به إلا بواسطة وهو المتولد فهذا تمام الكلام فى المتولدات، وهذا آخر الفصل.

فصل فى الاستطاعة[1]

وهو الكلام فى أن القدرة متقدمة لمقدورها غير مقارنة له.

ووجه اتصاله بباب العدل، أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق، وذلك قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح.

فإذا عرفت هذا، فاعلم أن المقدورات على ضربين: مبتدأ كالإدارة، ومتولد كالصوت.

فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه بوقت، ثم فى الثانى يصح منه فعله.

والمتولد على ضربين: أحدهما يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمى، والثانى لا يتراخى كالمجاورة مع التأليف.

أما ما لا يتراخى عن سببه فإن حاله كحال المبتدأ، والمتراخى عن سببه فإنه لا يمنع أن تتقدمه القدرة بأوقات، وإن كان لا يجب سببه إلا بوقت.

إذا ثبت هذا، فالكلام فى أن القدرة يجب تقدمها على مقدورها أولا يجب، وذلك يترتب على إثباتها أولا، لأن الكلام فى حكم الشىء يتفرع على إثباته.

(١) الاستطاعة: هى القدرة على الفعل وعلى ضده.

فالطريق إلى إثبات القدرة طرق: أحدها، ما قدمناه فى إثبات الأعراض وتحريره فى هذا الموضع أن نقول: إن الواحد منا حصل قادراً مع جواز أن لا يحصل قادراً والحال واحدة والشرط واحد، فلابد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل على هذه الصفة، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه، وليس ذلك إلا وجود معنى هو القدرة.

والثانى، هو أن نقول: إن ههنا عضوين، يصح الفعل بأحدهما ابتداء، ولا يصح بالآخر، فلولا أن لأحدهما مزية على الآخر بأمر من المأمور، وإلا لم يكن هو بصحة الفعل به أولى من صاحبه، وليس ذلك الأمر إلا القدرة.

والثالث هو أن نقول: إن ههنا قادرين، يصح من أحدهما الفعل أكثر مما يصح من الآخر مع استوائهما فى كونه قادرين، فلولا أنه مخصص بأمر زائد على مايختص به الآخر، وإلا لم يكن هو بهذه المزية أولى من صاحبه، وليس ذلك الأمر إلا زيادة القدرة على ما نقوله.

وقد خالفنا بذلك مشايخنا البغداديون، وقالوا: إنما يصح من القادر الفعل لمكان الصحة لا لما ظننتموه.

وقد بينا الكلام عليهم فى باب الصفات، وذكرنا أن الصحة إما أن يراد بها التأليف من جهة الالتئام، أو اعتدال المزاج، أو زوال الأمراض والأسقام، وشىء من ذلك ما لا يؤث فى وقوع الفعل ولا فى صحته لأن الفعل نما يصدر عن الجملة، فالمؤثر فيه لابد من أن يكون راجعًا إلى الجملة، وهذه الأمور كلها راجعة إلى المحل.

وأيضًا، فإن اعتدال المزاج يرجع إلى أمور متضادة، فكيف تؤثر فى حكم واحد، وأما زوال الأسقام فإنه نفى، فكيف يعلق به هذا الحكم؟ وبعد، فقد يقع فى زاول الأسقام الاشتراك، فكان يوجب الاشتراك فيه الاشتراك فى القدرة عى ذلك المقدور، فليس إلا أن يقال إن صحة الفعل ووقوعه إنما هو لكونه قادراً، وكونه قادراً لا يصح إلا بالقدرة، فثبتت القدرة بهذه الطريقة.

وشبهة البغداديين في ذلك، هو أن أحدنا إذا كان صحيح البدن يصح منه الفعل، ومتى لم يكن صحيح لم يكن صحيح البدن لم يصح، فيجب أن تكون صحة الفعل مستندة إلى الفعل.

وإنما وجب ما ذكروه في الواحد منا لأنه قادر بقدرة، والقدرة محتاجة في وجودها إلى محل منبني بنية مخصوصة، وهذه البنية إنما ثبتت عند ثبات الصحة دون زوالها فلا يجب لهذه العلة أن تستند صحة الفعل إليها. لولا ذلك وإلا كان يجب إسنادها إلى كونه حيًا، فإنه ما لم يكن حيًا لم يصح منه الفعل، لأن كونه قادرًا يترتب عليه، فكما أن هذا لا يجب كذلك في مثلنا.

وأعلم أن الأسماء تختلف عليها، فتسمى قوة واستطاعة وطاقة، وإن كانت الطاقة إنما تستعمل فيما يوصل إليها، ولهذا لا يقال إنه تعالى مطيق لاستحالة المشقة عليه.

وعلامة اتفاق هذه الألفاظ في المعنى، أنك لو أثبت ببعضها ونفيت بالبعض لتناقض الكلام.

ثم إن القادر له حالتان: حالة يصح منه إيجاد ما قدر عليه، وحالة لا يصح ذلك؛ والأسماء تختلف عليه بحسب اختلاف هاتين الحالتين، ففي الحالة الأولى يسمى مطلقًا مخلى، وفي الثانية يسمى ممنوعًا.

ثم إن الممنوع لا يكون ممنوعًا إلا بمنع، والمنع هو ما يتعذر على القادر لمكانه الفعل على وجه لولاه لما تعذر وحالته تلك، ثم إنه لا يخلو؛ إما أن يكون بطريقة القيد والحبس، وذلك كأن يحبس أحدنا ويقيد فلا يتأتى منه المشي، وإما أن يكون بالصد أو ما يجري مجراه. أما يكون بطريقة القيد، فيجوز أن يحاول أحدنا تحريك جسم وغيره يحاول تسكينه، فيحدث فيه من التسكينات ما يزيد على ما في مقدوره من الحركات، فإنه يكون والحال هذه ممنوعًا من تحريكه بطريقة القيد، وأما المنع بما يجري الضد، فهو كأن يمتنع

على الكاتب الكتابة لفقد الآلة من القلم والقرطاس، فعند هذه الأمور يكون القادر ممنوعًا، وعند ارتفاعها يكون مطلقًا ومخلى.

ثم إنه رحمه الله. أخذ يتكلم فى حقيقة الجواز والصحة والتوهم، لما رأى أن المجبرة يتعلقون بهذه الألفاظ، دفعًا لإلزامنا إياهم أن يكون حال الكافر أسوأ من حال العاجز، فيقولون: إن الكافر يصح منه الإيمان أو يجوز أو يتوهم وليس كذلك العاجز، فبين معانى هذه الألفاظ، ليعلم أن لا فرج لهم فيها.

وجملة القول فى ذلك، أن الجواز فى الأصل إنما هو الشك، يقال: فلان مجوز أى شاك.

ثم يستعمل بمعنى الصحة، فيقال: يجوز منه الفعل، أى يصح؛ ويستعمل بمعنى الإمكان نحو قولنا: المحل يجوز أن يبيض ويجوز أن يسود، أى يمكن؛ وربما يستعمل ويراد به أنه وقع موقع الصحة، نحو ما يقوله الفقهاء: يجوز التوضؤ بالماء المغصوب وتجوز الصلاة فى الدار المصوبة، أى لا يلزم فيها الإعادة بل وقع موقع الصحيح؛ وربما يراد به الإباحة، كما يقال: يجوز للمضطر أن يتناول الميتة، أى يباح له ذلك.

فهذه هى الوجوه التى يستعمل فيها الجواز وحقيقته ما ذكرناه أولا.

ثم ليس يجب إذا استعمل بمعنى الصحة فى موضع أن يستعمل فى سائر المواضع حتى يصح أن يقال: يجوز من الله تعالى الظلم على معنى أنه يصح، لأن المجازات مما لا يقاس عليها، ولهذا لا يقاس غير العربة من الدابة والحصيرة عليها فى جواز السؤال.

وبعد، فإن الأصل أن كل لفظ يحتمل معنيين: يصح أحدهما على الله تعالى ولا يصح الآخر عليه، فإنه لا يجوز لنا أن نجريه على الله تعالى، وإن جاز له تعالى أن يجربه على نفسه، لأنه قد ثبتت حكمته.

وأما الصحة: فقد تذكر ويراد بهـا نفى الاستحالة، نحو ما يقال: يصح من القادر الفعل، أى لا يستحيل؛ وقد تذكر ويراد بهـا أنه مما ينتظر وقوعه، كمـا يقال أنه كان يصح من الله تعـالى خلق العالم فيـما لم يزل، أى ينتظر وقوعه منه عز وجل.

وأما التوهم: فالمرجع به إلى ظن مـخصوص. والظن، فهو المعنى الذى إذا وجد فى أحدنا أوجب كونه ظانًا، والواحـد منا يفصل بين كونه ظانًا وبين غيره من الصفات، نحو كونه مريدًا أو كارهًا أو ما يجرى مجراها.

وقد اختلف الشيخان فـى ذلك؛ فعند شيخنا أبى على أنه جنس برأسه سوى الاعـتقاد وهو الصـحيح، وعند الشـيخ أبى هاشم المرع به إلى اعتـقاد مخصوص.

والذى يدل على فسـاد مذهبه، أنه لو كـان من قبيل الاعتـقاد لكان لا يحسن من الله تعالى أن يبعدنا بشىء من الظنون، ومعلوم أنه قد تبعدنا بكثير من الظنون نحو الاجتهادات فى جهة القبلة وغير ذلك. وإنما قلنا هذا هكذا، لأنه ما من اعتقاد يفعله الواحد منا إلا ويجوز أن يكون معتقده على ما هو به ويجوز خلافه، والتكليف بما هذا حاله قبيح.

وبعد هذه الجملة بعود إلى المقصود بالباب، وهو الكلام فى تقدم القدرة لمقدورها.

وجملة ذلك، أن من مذهبنا أن القدرة متـقدمة لمقدورها، وعند المجبرة أنهـا مقارنة لـه. ولعلهم بنوا ذلك على أن أحدنا لا يجـوز أن يكون محـدثًا لتصـرفه، وأنهم لما أثبتوا الله تـعالى محدثًا على الحـقيقة، قـالوا: إن قدرته متقدمة لمقدورها غير مقارنة له.

ونحن إذا دللنا على فساد مذهبهم دخل تحت ذلك صحة ما ذهبنا إليه، لأنها إذا لم تكن مقارنة لمقدورها لم يكن بد من أن تكون متقدمة له.

والذى يدل على فساد مذهبهم، هو أنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

وإن شئت بنيت هذه الأدلة على أصل آخر، فتقول: إن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب فى الكافر وقد كلف الإيمان أن يكون كافرًا مؤمنًا دفعة واحدة، وذلك محال.

ومتى قالوا: ومن أين أن القدرة صالحة للضدين؟ قلنا: من حيث أنها لو لم تكن صالحة للضدين، لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا لما لا يطاق، وذلك قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

فإن قيل: لا يلزم أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا لما لا يطاق لأن فيه القدرة، قيل له: إن ما فيه من القدرة لا يخلو؛ إما أن تكون قدرة على الإيمان، أو على غير الإيمان. فإن كانت قدرة عليه وجب حصوله لأنها موجبة عندكم، وإن كانت قدرة على غيره فإن وجود تلك القدرة وعدمها سواء، أو يكون سبيله سبيل اللون إذا وجد فيه، فكما أن ذلك لا يوجب حسن التكليف، كذلك هذا.

فإن ارتكبوا تكليف ما لا يطاق، كان فى ذلك خروج عن الإسلام وانسلاخ عن الدين، لأن الأمة من لدن النبى ﷺ إلى اليوم الذى وقع فيه الخلاف لم يجوز ذلك على الله تعالى. فإن قالوا إنما لا يجوز عليه لما اعتقدوا فيه القبح ولم يثبت قبح هذا التكليف، قلنا: إن المنع من قبح ما هذا سبيله مما لا وجه له، فإن كل عاقل يعلم بكمال عقله أن تكليف الأعمى بنقط المصحف على جهة الصواب وتكليف الزمن بالمشى قبيح، اللهم إلا إذا كان الكلام فى وجه قبحه فينازع الخصم فى ذلك ويقول: لا أسلم إنه إنما قبح لكونه تكليفًا لما لا يطاق. والذى يدل على أن هذا هو الوجه فى قبحه لا

غيره، هو أنه متى علمناه على هذه الصفة علمنا قبحه وإن لم نعلم شيئًا آخر، ومتى لم نعلمه على هذه الصفة لم نعلم قبحه وإن علمنا ما علمنا. فبان أنه إنما يقبح لكونه تكليفًا لما لا يطاق.

واعلم أن المجبرة على فرقتين:

فرقة تقول: إن القدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين، والكلام عليهم ما تقدم.

وفرقة تقول: إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين، وهذا إنما أخذوه عن ابن الراوندى، ظنًا منهم أنه ينجيهم عن ارتكاب القول بتكليف ما لا يطاق. ولا فرج لهم عن ذلك أيضًا، لأن القدرة إذا كانت مقارنة لمقدورها صالحة للضدين، يجب أن يوجد من الكافر الكفر والإيمان معًا، أو يكون تكليفه بالإيمان تكليفًا بما لا فيطاق، وأى القولين كان فهو فاسد.

وبعد، فإن قولهم إن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين متناقض، لأنا إذا قلنا إن القدرة صالحة للضدين فإنما نعنى به أنه يصح من القادر أيهما شاء، وذلك يقتضى تقدمها، وهذا مع القول بأن القدرة مقارنة لمقدروها مما لا يتأتى، فتناقض.

وبعد، فلو كانت القدرة صالحة للضدين على ما ذكروه، لكان لا يكون أحد الضدين بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمر ومخصص، وليس ههنا أمر يمكن الإشارة إليه، فيجب القول باجتماع الضدين، وذلك محال.

فإن قال: كما لا يلزمكم على القول بأن القدرة صالحة للضدين أن يجتمع الضدان، كذلك لا يلزمنا.

قلنا: إنكم جعلتم القدرة موجبة لمقدورها مقارنة له فيلزمكم ذلك ولا يلزمنا لأنا جعلناها متقدمة لمقدورها صالحة للضدين، ففسد كلامكم بهذا.

فإن قالوا: إن ههنا مخصصًا وهو الاختيار. قلنا: الاختيار كالمختار فى

أنه لا يمكن أن يقع إلا بقدرة، وتلك القدرة أيضًا صالحة للضدين فتحتاج إلى أمر آخر له ولمكانه يكون ذلك الاختيار بالوقوع أولى مما يضاده، والكلام في ذلك كالكلام في هذا فيتسلسل بما لا يتناهى من الاختيار، واختيار الاختيار، أو ينتهى إلى اختيار ضروري؛ وذلك يوجب كون الواجد منا فى بعض الحالات مدفوعًا إلى اختيار ضروري، والمعلوم أنه لا يوجد في شيء من الحالات كونه على هذا الوصف.

وبعد، فإن الساهى قد عدم منه الاختيار، فيجب أن يوجد منه الضدان وقد عرف فساده.

وبعد، فإن قدرة الاختيار منفصلة عن قدرة المختار، فكان يجب أن يحصل أحدهما مع فقد الآخر، وهذا يؤدى إلى اجتماع الضدين فى بعض الحالات على ما ذكرناه.

وبعد. فإن الكافر إذا وجد فيه اختيار الكفر وهو موجب للكفر عندهم كان يجب أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفًا لنا لا يطاق، وذلك قبيح.

فإن قيل: إن الكافر كما يصح منه اختيار الكفر يصح منه اختيار الإيمان. قلنا: كيف يصح منه ذلك؟ أيصح منه اختيار الإيمان. قلنا: كيف يصح منه ذلك؟ أيصح منه اختيار الإيمان مع أن فيه اختيار الكفر الموجب له، أو يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه الكفر واختياره والقدرة الموجبة له؟

فإن قيل بالأول، ففى ذلك اجتماع المتضادات وذلك مما لا وجه له، وإن قيل بالثانى، كان ذلك تجويز البدل عن الموجود الحاصل، وذلك محال على ما سنذكره من بعد إن شاء الله.

وهذا إنما ألزمناهم، لأن مذهبهم أن الاختيار كالقدرة فى باب الإيجاب.

ثم المجبرة لما ألزمت على القول بأن القدرة مقارنة لمقدورها موجبة له أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفًا لما لا يطاق افترقوا فرقتين:

فمنهم من قال إن ذلك ليس بتكليف لما لا يطاق.

ومنهم من جوز أن يكلف الله تعاليل العبد ما لا يطيقه. وقال: إنه ليس فى العقل قبحه، وإنما المانع منه السمع. وفى هؤلاء من جوز ذلك على الله تعالى، واستدل بقوله تعالى: "أنبئونى بأسماء هؤلاء"[1] قال إن الله تعالى كلفهم الإنباء مع أنهم لا يقدرون عليه، وهو ابن أبى بشر المخذول وأصحابه.

والكلام عليهم هو أن نقول: كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح تكليف الزمن بالمشى وتكليف الأعمى بنقط المصاحف على وجه الصواب، والدافع له مكابر احد للضروريات، ومن هذا سبيله فإنه لا يناظر، وعلى هذا فإن النظام لما ناظره مجبر وانتهى بهما الكلام إلى أن قال له المجبرى: ما الدليل على قبح التكليف لما لا يطاق؟ سكت النظام وقال: إن الكلام إذا بلغ إلى هذا الحد وجب أن نضرب عنه رأسًا.

فإذًا لا كلام فى ذلك، وإنما الكلام فى وجه قبحه.

فعندنا، أنه إنما بقبح لكونه تكليفًا لما لا يطاق، بدليل أنا متى عرفناه على هذه الصفة عرفنا قبحه وإن لم نعلم شيئًا آخر، ومتى لم نعرفه على هذه الصفة لم نعرف قبحه وإن ما عرفنا. وأما قوله تعالى: "أنبئونى بأسماء هؤلاء" فإنما قال ذلك تعريفًا لهم بالعجز عن الأنباء لا أن ذلك تكليفًا، وعلى هذا لو كان تكليفًا لكن تكليفًا لما لا يعلم، وذلك مما لا يجوزه القوم وإن أجازوا تكليف ما لا يطاق.

(١) سورة البقرة - آية ٣١.

ومن العجب أن هذا المخذول كان يستدل بالسمع على المسائل، وعلى هذه المسألة خاصة، مع تجويزهم سائر القبائح من الكذب وإظهار المعجز على الكذابين وغير ذلك على الله تعالى، مع أن كلام الله تعالى إنما يكون حجة إذا ثبت أن لا يكذب، فأما والكذب جائز عليه فكيف تقع الثقة بقوله، وما الأمان له من أن هذا الذى يقع الاحتجاج به من الكذب الصراح ليس بالكذب؟

ثم إن قاضى القضاة عارضة بقوله تعالى: "لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها"[1] وإنما أورد هذه الآية على طريق المعارضة والاستئناس، لا على طريق الاستدلال والاحتجاج؛ لأنا قد ذكرنا أن كل مسألة تقف صحة السمع عليها، فالاستدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح.

فإن قالوا: لو قبح تكليف ما لا يطاق لحسن تكليف ما يطاق. قلنا: لا يمتنع أن يقبح ذلك، وينقسم هذا كالكذب بقبح والصدق ينقسم، وكإرادة القبيح تقبح وإرادة الحسن تنقسم. هذا هو الكلام على الأشعرية.

وأما الكلام على النجارية[2] فنقول: إن تكليف الكافر بالإيمان تكليف ما لا يطاق، لأن الطاقة والقدرة سواء، وهو لا يقدر إلا على الكفر لأنه لم يقع منه إلا الكفر، فليس فيه إلا قدرة الكفر، فيلزم أن يكون تكليفه بالإيمان تكليفًا لا يطاق، وذلك قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

فإن قالوا: إن هذا إنما يلزم إذا لم يصح منه الإيمان أو لم يجوز أو لم يتوهم، فأما إذا صح منه الإيمان وجوز وتوهم فلا. قلنا: إن شيئًا من ذلك

(١) سورة البقرة - آية ٢٨٦.

(١) النجارية: هم أتباع الحسين بن محمد النجار وقد وافقوا المعتزلة فى القول بحدوث القرآن ونفى رؤية الله سبحانه وتعالى فى الجنة.

والنجارية من معتزلة الرى حسب ما سبق بيانه.

مما لا يكفى أن يفعل به الإيمان، وإنما الإيمان يفعل بالقدرة عليه، والكافر فقد عدمها.

وبعد، فهذه الألفاظ من توابع القدرة ولا تستعمل إلا حيث تستعمل القدرة، فكيف يصح ما قالوه؟

طريقة أخرى فى الكلام عليهم، وهو أن نقول: إن الكافر إذا لم يقدر على الإيمان كان تكليفه به كتكليف العاجز فى القبح، فإن قالوا: إنا وإياكم اتفقنا على حسن تكليف الكافر بالإيمان فما غرضكم فى هذه المنازعة؟ قلنا: إن غرضنا فى ذلك أن تتبينوا فساد مذهبكم لتتركوه، وصار الحال فى ذلك كالحال فى إلزامنا المجسمة أنه تعالى لو كان جسمًا لوجب أن يكون محدثًا، وقد ثبت قدمه، فكما أنه ليس للمجسم أن يقول: إنا وإياكم أجمعنا على قدم القديم فما وجه هذا الإلزام؟ لأنا نقول لهم: إنما ألزمناكم لكى تتركوا مذهبكم الفاسد إلى مذهبنا، كذلك هنا.

ومما يبين لك أن تكليف الكافر بالإيمان كتكليف العاجز فى القبح، هو أنهما قد اشتركا فى تعذر الإيمان عليهما، ومعلوم أن تكليف العاجز بالإيمان إنما يقبح لتعذره عليه، فالكافر إذا شاركه فى ذلك وجب أن يقبح تكليفه أيضًا لأن افتراقهما من وجه آخر لا يمنع من اتفاقهما فى هذا الوجه؛ يبين ذلك، أن الإيمان إنما يفعل بالقدرة؛ وليس فى الكافر قدرة على الإيمان كما فى العاجز، فوجب استواؤهما فى قبح التكليف. فإن قالوا: إن بينهما فرقًا، فإن العاجز فيه ضد الإيمان بخلاف الكافر، قيل لهم: إذا كان إنما لا يصح الإيمان من العاجز لأنه ليس فيه القدرة عليه بل فيه ضدها، والكافر إذا شاركه فى أن لا قدرة له على الإيمان وجب أن لا يحسن تكليفه أيضًا. يبين ذلك ويوضحه، أنه إذا لم يحسن تكليفه العاجز لأن فيه ضدًا واحدًا، فلأن لا يحسن تكليف الكافر وفيه أربعة أضداد، هى الكفر، وقدرة الكفر وإرادة الكفر والقدرة الموجبة للإرادة الموجبة للكفر أولى وأحق.

فـإن قالـوا: إن الكافر يصـح منه الإيمـان ويجوز ويتـوهم، بخـلاف العاجـز. قلنا: إذا لم يصح الإيمان بشىء من هذه الأشياء على مـا ذكرناه، فقد استويا على أن التجـويز بما تقدم إنما هو الشك، والتوهم على ما مر ظن مخصوص، والصـحة إنما تستعمل فى نفى الاستحـالة، وشىء من ذلك فغير ثابت فى الكافـر، إذ لا شك فى أنه لا يمكنه الإيمـان ولا يظن، وينفي عنه استحالة وقوع الإيمان مع ما فيـه من الكفر والقدرة الموجبة له والقدرة الموجبة للإرادة الموجبة له.

ثم يقال: ما تعنون بقولكم: إنـه يصح منه الإيمان أو يجوز أو يتوهم؟ فإن أردتم به بأنه لا يصح منه مع ثـبوت هذه الأضداد فيـه قد أحلتم، لما فى ذلك من اجتماع المتضادات فيه، وإن أردتم به أنه يصح منه ذلك بشرط أن لا يكون كان فيه الكـفر والقدرة الموجبة له، وكان بدله الإيمـان والقدرة الموجبة للإيمان، فإن ذلك تجويز البدل عن الموجـود، وتعليق وجود الشىء بانتفاء أمر قد ثبت، وذلك محال.

على أن هذه الطريقة ثابتة فـى العاجز، فيقال: صح مـه الإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه العجز وكان بدله القدرة، فكيف يقع الفرق بينهما والحال هذه؟ قالوا: الكافر مطلق مخلسى، بخـلاف العاجز فإنه ممنوع، قلنا: أ,ل ما فى هذا، أن الإيمان لا يفعل بالإطلاق والتخـلية وإنما يفعل بالقدرة، وهو لم يعط القدرة.

ثم يقال لهم: ما تريدون بقولكـم إن الكافر مطلق مخلى؟ فإن أردتم به أنه مطلق مع ثبـوت هذه الأضداد فـيه فـذلك لا يصح لاستـحالـة اجتـماع الضدين فيه، وإن أردتم به أنه مطلق بشرط أن لا يكون كان فيه هذه الأضداد وكان بدلها الإطلاق والتخلية، فـذلك تجويز البدل عن الموجود وتعليق وجود الشىء بانتفـاء أمر آخر قـد وجد. على أن الإطلاق والتخـلية إنما يوصف به القادر إذا لم يكن ممنوعًا، ألا ترى أنه لا يقـال فى الزمن أنه مطلق مخلى بينه

وبين المشى، وكذلك لا يقال فى المقـصوص الجناح أنه مطلق مخلى بينه وبين الطيران، والكافر غير قادر على الإيمان فكيف يوصف بالإطلاق والتخلية؟

وأما الممنوع فإنه يستـعمل فيمن يكون قادراً ثم يتعـذر عليه الفعل لأمر من الأمور على وجه لولاه لصح منه ذلك الفعل وحالتـه تلك، والعاجز غير قادر على الإيمان البتة، فكيف يصح وصفه بالمنع؟

وبعد، فلو كان العـاجز ممنوعًا لأن فيه ضدا واحدًا، فـبأن يكون الكافر ممنوعًا وفيه أربعة أضداد وهى: الكفـر والقدرة الموجبة له وإرادة الكفر والقدرة الموجبة لها، أولى وأوجب.

فرق آخر، الكافر لو شاء لآمن وليس كـذلك العاجز. قلنا: الإيمان لا يفعل بالمشـيئة وإنما يفـعل بالقدرة، والكافر لم يعط القـدرة كالعاجـز سواء. وأيضًا فليس بأن يقال: الكافر لو شـاء لآمن، أولى من أن يعكس فيقال: بل لو آمن لشاء إذ لا تأثـير للمشـيئة والاخـتيار فـيه، وإنما يقع الإيمـان بالقدرة الموجبة عـندهم. ثم يقال لهم: ما تريدون بقولكم إن الكافـر لو شاء لآمن، فإن أردتم به أنه لو شـاء لآمن مع الكفر وقـدرة الكفر وإرادة الكفـر والقدرة الموجبة لإرادة الكفر، فذلك لا يصح لاجتماع المتضادات. وإن أردتم به أنه لو شاء لآمن بشـرط أن لا يكون كان فيه هـذه الأشياء، وكان بدلهـا أضدادها، فذلك تجويز البدل عن الوجود، وتعليق وجود الشىء بانتفاء أمر قد وجد على ما مر فى نظائره، فلا يصح.

وبعد، فـإن هذه العبارة إنما تسـتعمل فى القـادر على الشىء، حتى لا يقال فى الزمن لو شاء لسـعى، ولا فى مقصوص الجناح لو شـاء لطاو، لفقد القدرة فيهـما، والكافر غير قادر على الإيمـان، فكيف يصح أن يقال لو شاء لآمن!

وأيضًـا، فإن الـكافر إذا لم يقـدر لا على الإيمـان ولا على مـشـيئـة

الإيمان، فقولكم: أنه لو شاء لآمن، يجرى مجرى أن يقال لو قدر على المشيئة لقدر على الإيمان، وهذا لا يغنى ولا يقع به الفر بينه وبين العاجز.

وأيضًا، فإن هذا ثابت فى العاجز، لأنه من الممكن أن يقال: لو شاء لآمن، بشرط أن لا يكون كان فيه العجز وكان بدله القدرة، فكيف يقع الفرق!

وأيضًا، فإن قدرة الإيمان منفصلة عن قدرة مشيئة الإيمان، فجوزوا أن يخلق فى الكافر قدرة مشيئة الإيمان، ولا يخلق فيه قدرة الإيمان. لا يمكن أن يقال لو شاء لآمن.

ثم إنه رحمه الله، أجمل هذه الجملة التى فصلناها وقال: إن الإيمان لا يفعل بالجواز، ولا بالصحة، ولا بالتوهم، ولا بالإطلاق، ولا بالتخلية، ولا بالمشيئة، ولا بكونه غير ممنوع، وإنما يفعل بالقدرة، والكافر لم يعط القدرة، فيكون تكليفه والحال هذه تكليفًا لما لا يطاق، وينزل منزلة تكليف العاجز، وقد تقرر فى عقل ل عاقل قبح تكليف من هذا حاله، فقد ما قالوه.

فرق آخر، قالوا: إن الكافر تارك للإيمان مشغول بضده، فكأنه قد أتى فى فقد الإيمان من جهته، وليس كذلك العاجز.

والأصل فى الجواب عن ذلك أن التارك إنما يستعمل فى من لم يفعل ما يقدر عليه فى الحال التى يقدر عليه، ولهذا لا يقال فى الزمن: إنه تارك للعدو، ولا للمقصوص الجناح: إنه تارك للطيران، لما لم يقدرا عليه؛ وأيضًا، فلا يقال: إن أحدنا تارك لخلق الأجسام والألوان لما لم يقدر عليها.

إذا ثبت هذا، وعندهم أن الكافر غير قادر على الإيمان أصلا ولا يمكنه الانفكاك من الكفر، فكيف يوصف بأنه تارك له؟

وأما الشغل، فإنما يستعمل حقيقة فى الظروف والأوانى، يقال: هذا الجواب مشغول بالحنطة عن الشعير والآنية مشغولة باللبن عن العسل.

ثم يستعمل فى القادر على الشىء إذا شغل بأحد الفعلين عن الآخر تشبيهًا بذلك، فيقال: إنه مشغول بالكتابة عن الصياغة، وبالصلاة عن الأكل، لما لم يمكنه الجمع بينهما.

وإذا كان لا تجرى هذه العبارة إلا على القادر، وعندكم أن الكافر غير قادر على الإيمان، فكيف يصح وصفه بذلك؟

وأما قولهم: إن الكافر أتى فى فقد الإيمان من هة نفسه بخلاف العاجز فلا يصح، لأنه إذا لم يقدر الكافر على الإيمان، فسواء أتى فى ذلك من قبل نفسه أو من قل غيره فإنه لا يحسن تكليفه به، ألا ترى أن من عدم الرجل لم يحسن تكليفه بالقيام، سواء أتى فى فقد الرجل من جهته أو من جهة غيره.

وأيضًا، فلو جاز أن يقال فى الكافر: إنه قد أتى فى فقد الإيمان من جهته مع أنه غير قادر عليه فلا يتعلق به، لجاز أن يقال فى الرومى: إنه قد أتى فى فقد السواد من جهته، ولجاز أن يقال فى الزنجى: إنه قد أتى فى فقد البياض من جهته، والمعلوم خلافه؛ وأيضًا، فلو جاز فى أن يقال فى الكافر مع أنه لا يقدر على الإيمان أنه قد أتى فى فقد الإيمان من جهته، لجاز مثله فى العاجز.

ثم إنه رحمه الله، حرر ما ذكرناه على وجه آخر فقال: إن الفعل إذا احتاج فى وقوعه إلى أمر من الأمور فإن التكليف به مع عدم ذلك الأمر قبيح، ومثل ذلك بالزكاة، قال: فكما أن التكليف بها مع فقد المال بقبح، كذلك يجب فى التكليف بالإيمان مع فقد القدرة عليه أن يكون قبيحًا.

إلا أن هذا المثال شرعى، والشرعيات إنما تثبت بعد ثبات هذه المسألة، فالأولى أن نورد فى مثاله قضاء الدين فنقول: إنه كما يحتاج إلى المال يحتاج إلى القدرة، فكما أن التكليف به مع فقد المال يقبح، كذلك مع فقد القدرة.

وإن شئت فرضت الكلام فى الفعل المحكم، فنقول: إن الفعل المحكم

كما يحتاج فى وقوعه إلى العلم يحتاج إلى القدرة، فكما أن التكليف به مع فقد العلم يقبح، فكذلك مع فقد القدرة.

وإن شئت ذكرت النظر والاستدلال فقلت: كما أن ذلك محتاج إلى كمال العقل فإنه محتاج إلى القدرة، فكما أنه يقبح التكليف مع زوال العقل، وكذلك مع عدم القدرة. وإن شئت ذكرت الآلة فنقول: إن الفعل كما يحتاج إلى الآلة فكذلك يحتاج إلى القدرة، فكما أن التكليف به مع فقد الآلة بقبح، فكذلك مع فقد القدرة.

ثم إن قاضى القضاة أورد على نفسه سؤالين، فقال:

إذا جاز أن يكلف الله تعالى الضعيف بل العاجز بل المعدوم عندكم مع أنهم غير قادرين عليه، فلأن يجوز أن يكلف الكافر مع عدم القدرة أولى.

والثانى، هو أن الفعل كما يحتاج إلى القدرة فإنه يحتاج إلى الآلة، ثم إن الآلات بعضها متقدمة وبعضها مقارنة، لم لا يجوز أن يكون فى القدرة أيضًا ما يتقدم وفيها ما يقارن، حتى تكون قدرتنا مقارنة لمقدورها، وقدرة القديم تعالى متقدمة لها.

ونحن نجيب عن هذا السؤا الثانى أولا، لأنه أليق بما نحن فيه، ثم نعطف عليه بالجواب عن الأول، فنقول:

إن الآلات تنقسم:

فمنها ما يجب تقدمها ولا يجب مقارنتها وذلك كلما يكون وصلة إلى الفعل، نحو القوس وما يجرى مجراها، فإنها لابد أن تكون متقدمة على الإصابة حتى يصح استعمالها فيها، ولهذا يصح أن تنكسر ولما وقت الإصابة بعد.

ومنها ما يجب تقدمه ومقارنتها جميعًا، وذلك كلما يكون محلا للفعل وما يجرى مجراها، نحو اللسان، فإنه يجب تقدمه حتى يكون معينًا على

الكلام، ويجب مقارنتـه حتى يكون محلا. وأما ما يجـرى مجراه فكالسكين فإنه يجب تقدمه حتى يحصل به الذبح، ويجب مقارنته لأن الذبح إنما يحصل بأن يتخلل السكين فى المحل المفرى.

ومنها ما يجب مقارنتها ولا يجـوز فيها التقدم، وذلك كصلابة الأرض فى التصرف فإنها ينبغى أن تكون ثابتة فى الحال ولا يجب تقدمها.

فهذه قسمة الآلات.

فكما أن الآلات تنقسم هذه القسمـة، فكذلك المعانى التى يحتاج الفعل فى الوقوع إليها من القدرة والعلم والإرادة تنقسم:

فمنها مـا يجب تقدمها، ومنها ما يـجب مقارنتها، ومنها مـا يجب فيه كلا الأمرين.

إذا ثبت هذا، قلنا أن ننظر أن القدرة من أى هذه الأقـسام هى، فنظرنا فإذا هى من قسمة ما يجب تقدمها، لأنها كالوصلة إلى الفعل، كالقوس فإنها إنما وجب تقدمها على الإصابة لما كانت وصلة إليه، وإذا كان ذلك كذلك فقد فسد ما قالوه وصح الجواب عنه هذا هو الجواب عن السؤال الثانى.

وأما الجواب عن السؤال الأول فعلى طريق الجملة، هو أن نقول:

إن القديم لـم يكلف المعدوم ولا الضـعف ولا العاجز أن يأتى بـالفعل وهو على هذه الأحـوال، وإنما كلفه الفـعل بعد الإيجـاد والإحيـاء والإقدار والتمكين وإزاحة العلة باللطف وغيره، ففسد ظنكم.

وتفصيل هذه الجملة، هو أن أوامر الله تـعالى تنقسم إلى ما يكون أمرًا على الإطلاق، وإلى مـا يكون أمـرًا بشرط. فـالمأمـور بالشىء على الإطلاق يلزمه ذلك الفعل فى الحـال؛ فأما المأمور به بشرط فـإن ذلك الفعل إنما يلزمه إذا حـصل ذلك الشرط، والشـرط فى مثلـنا أن يوجد ويحـصل على صفـة المكلفين.

فعلى هذا نقول: إن الموجودين في زمن الرسول كانوا مكلفين بهذه العبارات في الحال، حتى كان يلزمهم التكفل بحفظه إلى أن يؤدوه إلى من بعدهم، ثم كذلك في كل عصر، وأما الذين لم يوجدوا في الحال فلا تكليف عليهم بشيء من ذلك إلا إذا أوجدوا وصاروا بصفة المكلفين.

والغرض بقولنا: إن الخطاب متناول لهم والتكليف يجمعهم والموجودين في الحال جميعًا، أنه ليس يجب تكرار الخطاب بهذه العبارات من جهة الله تعالى ولا من رسله في سائر الأعصار وحالا بعد حال، بل الخطاب الأول كاف، ويكون السامعون له في الحال يلزمهم أداؤه إلى من بعدهم؛ وإذا كان هذا هو الغرض، لم يصح ما ظنوه من أنا جعلنا العاجز والضعيف والمعدوم مكلفًا بالفعل وهو عاجز ضعيف معدوم، بل إنما يكونون مكلفين إذا وجدوا واستكملوا شرائط التكليف، ولا شبهة في حسن التكليف على هذا الحد. ألا ترى أنه يحسن من أحدنا أن يكلف غلامه الصعود إلى السطح غدًا وإن لم يمكنه في الحال بإعطاء ما يحتاج إليه من السلم وغيره، وإنما يقبح تكليفه الصعود مع عدم التمكين وإعطاء السلم وغيره، لو كلفه به في الحال على ما يقوله القوم في الكافر، ففارق حال هؤلاء حال الكافر، فإن عندهم أنه مكلف في الحال بالإيمان وتحصيله، مع أنه لا قدرة له عليه ولا له طاقة به، بل لا يمكنه الانفكاك عن ضده الذي هو الكفر، فأشبه تكليفه تكليف الزمن بالمشي على الزمانة، وتكليف الأعمى بنقط المصحف على جهة الصواب على العمى.

ثم إنه رحمه الله أجاب عن السؤال الثاني، إن الآلات تنقسم إلى ما يجب تقدمها كالقوس وما يجري مجراها، وإلى ما يجب مقارنتها كصلابة الأرض وغيرها، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين كاللسان في الكلام والسكين في الذبح وما شاكل ذلك، وكما أن هذه الآلات تنقسم هذه القسمة، فكذلك

المعانى التى يحتـاج الفعل فى الوقوع إليهـا تنقسم إلى ما يجب فيهـا التقدم، وإلى ما يجب فيها المقارنة، وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين.

إذا ثبت هذا، وثبت احتجاج الفعل إلى القدرة، وجب أن تلحق القدرة بما هو كالوصلة إلـى الفعل من الآلات نحو القـوس وغيرها، ومـعلوم أن ما هذا سبيله يجب فيها التقدم. والذى يبين لك أن القدرة كالوصلة إلى الفعل، هو أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخـروجه من العدم إلى الوجود، وإذا كان محتاجًا إليهـا فى هذا الوجه وجب ما ذكرناه؛ والذى يدل على أن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه عن العدم إلى الوجود، هو أنه لا يخلو؛ إما يكون محتاجًا إليها لهذا الوجه، أو لغيره: لا يجوز أن يكون محتاجًا إليها لغير هذا الوجه لأن احتجاج الفعل إلى القدرة ظاهر، فلا يخلو، إما أن يكون محتاجًا إليـها فى حـالة الوجود والحـدوث، أو فى حـالة العدم. لا يجـوز أن يكون محتاجًا إليها فى حالة الوجود لأن حالة الوجود الاستغناء عنها، فليس إلا أن يحتاج إليها فى حالة العدم على ما نقوله.

فإن قيل: ولم قلتم: إن حالة الوجود وحالة الاستغناء؟ قلنا: لأن الفعل لو لم يستغن عن القـدرة فى حالة الحدوث لم يستغن أيضًا فى حـالة البقاء، والمعلوم خلافه.

فإن قيل ولم جمعتم بينهما؟ قلنا: لأن الذى أوجب احتياجه إلى القدرة فى إحدى الحـالتين ثابت فى الحالـة الأخرى ومع ثبات ذلك الوجـه لم يجز الافتراق فى الحـاجة بحسب اختلاف حالتى الحـدوث والبقاء، لأن كل حكم ثبت للذات فى حالة الحدوث لعله من العلل يجب ثبـاته فى حالة البقاء لمكان تلك العلة؛ ألا ترى أن الجوهر لما وجب أن يكـون متحيزًا فى حـالة الحدوث لكونه مقتضى من صفـة الذات وجب ذلك أيضًا فى حالة البقاء، ولما صح أن يكون كائنًا فى هذه الجـهة بدلا من هذه لتحيزه فـى حالة الحدوث صح ذلك فى حالة البـقاء، ولما استـحال أن يكون مجتـمعًا مـفترقًا فى حـالة الحدوث

لاستحالة اجتماع الضدين استحال ذلك فى البقاء أيضًا؟ فصح بما قلناه: أن الفعل لو احتاج إلى القدرة فى حالة الحدوث لوجب احتياجه إلى القدرة فى حالة البقاء، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: كيف يصح هذا وعندكم أن الفعل يحسن فى حالة الحدوث ولا يحسن فى حالة البقاء؟ قلنا: إنما كان ذلك لأن الفعل إنما يحسن لوقوعه على وجه ويقبح لوقوعه على وجه وذلك تابع للحدوث، فصح ما قلناه. وهكذا الجواب إذا قالوا: أليس المنع يكون منعًا فى حالة الحدوث ولا يكون كذلك فى حالة البقاء، لأنه إنما يكون منعًا لتعلقه بالفاعل ولذلك اختص حالة الحدوث، بخلاف الفعل عندهم فإنه إنما يتعلق بالقدرة لوجوده، وذلك فى حالة البقاء كهو، فى حالة الحدوث.

وأحد ما يدل على أن القدرة لا تتعلق بالموجود، هو أنه لو تعلقت قدرتنا بالموجود، لوجب أن تتعلق أيضًا قدرة الله تعالى به، فكان يجب صحة أن يوجد أحدنا وهو بالرى فى الحالة الثانية بالصين، ومعلوم خلافه.

وأيضًا، فلو كانت قدرتنا تتعلق بالموجود لوجب مثله فى قدرة الله تعالى، وذلك يوجب قدم العالم أو أن يكون القديم قادراً بقدرة محدثة، وأى ذلك كان فهو محال؛ وهذا لأن قدرته إن ثبتت جل وعز قديمة؟ فى ما لم يزل وهى لا تتعل إلا بالموجود، وجب وجود العالم فى ما لم يزل، وفى ذلك قدمه. وإن لم تثبت قدرته فى ما لم يزل، وجب كونه قادراً بقرة محدثه على ما ذكرناه.

فإن قيل: ولم قلتم: إن هذه القضية لو وجبت فى قدرتنا لوجبت فى قدرة الله تعالى؟ قيل له: لأن ما كان فى حكم الصفة، لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوفين بها؛ ألا ترى أن علمنا لما كان من حقه أن يتعلق بالشيء على ما هو به، كان علم الله تعالى بهذه المنزلة.

فإن قال: إنما وبت هذه القضية فى الشاهد لأن صفتنا بالقدرة مستندة إلى معنى وليس كذلك سبيل القديم فإنه قادر لذاته، قلنا: إن ما كان فى حكم الصفة لا يختلف الحال فيه سواء استندت إلى علة أو لم تستند إلى علة، فإذا كانت القدرة لا تتعلق إلا بالموجود، فكذلك كونه قادراً إذا ثبت أن هذا من حكم الصفة فى الشاهد، وكذل فى الغائب.

وقد ذكر مشايخنا لهذه المشكلة صوراً يظهر الكلام عندها، فقالوا: من قدر على أن يطلق امرأته لا يخلو؛ إما أن يكون قادراً على ذلك قبل وقوع الطلاق، أو حال وقوع الطلاق. فإن قدر على ذلك قبل وقوع الطلاق فهو الذى نقوله، وإن قدر عليه حال الوقوع فالطلاق واقع ولا يحتاج إلى القدرة.

وربما قالوا: من قدر على إلقاء العصا من يده فلا يخلو؛ إما أن يقدر عليه قبل وقوع الإلقاء، أو حالة الوقوع. فإن قدر قبل الإلقاء فهو الذى نقوله، وإن قدر عليه خال الإلقاء فالعصا ملقاة فلا يحتا إلى القدرة.

وربما قالوا: القادر على أن ينتقل من الشمس إلى الظل لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يقدر عليه قبل الانتقال أو حالة الانتقال. فإن قدر عليه قبل الانتقال فهو الذى نقوله، وإن قدر عليه الة الانتقال فالانتقال قد وقع فلا حاجة به إلى القدرة.

فصح بهذه الوجوه أن القدرة على مذهبهم إنما توجد حالة الاستغناء عنها، فأما فى حال الحاجة إليها فهى مفقودة.

فإن قالوا: إنما يقدر على هذه الأمور حالة استحقاقه الأسماء المشتقة منها، فكما أنه لا يسمى مطلقًا ولا ملقيًا إلى حال وقوع الطلاق والإلقاء، وكذلك لا يقدر عليها إلا فى هذه الحالة؟ قلنا: إن هذا تكرار وتعليق الشىء بنفسه بخلاف ما يضاف، فالقدر غير الإلقاء والطلاق.

وأحد ما يدل على أن القدرة لا يجوز أن تكون مقارنة لمقدورها، هو أنه

لو وجب ذلك فى الشاهد لوجب فى الغائب أيضًا، وذك يقتضى إما قدم العالم، أو أن يكون القديم قادرًا بقدرة محدثة، وأى ذلك كان فهو فاسد وقد مضى ما فى هذه الدلالة.

واعلم، أن القدرة عندنا متعلقة بالمتماثل والمختلف والمتضاد، ولا يفترق الحال فى ذلك بين قدرة القوى والضعف، وإنما يفترقان من حيث أن أحدهما يمكنه أن يفعل فى كل جزء من الثقيل الذى يريد رفع بعدد ما فيه من الاعتماد وجزءًا آخر زائدًا على ذلك، وليس كذلك الآخر.

إذا ثبتت هذه القضية، فالقدرة إنما تتعلق والوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من المتماثل، ولا تتعلق بأزيد من ذلك؛ إذ لو تعددت فى التعلق عنه إلى ما زاد عليه ولا حاصر، لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد، وذلك يوجب صحة أن يمانع أحدنا القديم جل وعز، وأن يرتفع التفاضل بين القادرين، وقد عرفت فساده. فأما وقد اختلفت هذه الشرائط فإنه يصح أن يتعلق بأزيد من جزء واحد من المتماثل، وعلى هذا يصح أن يؤلف بين أجزاء كثيرة دفعة واحدة، على أن ما فيها من التأليف متماثل؛ هذا فى المتماثلات.

فأما فى المختلفات؛ فإنه لا يجب أن نعتبر ما اعتبرناه فى المتماثلات من الشرائط، فإنه يصح أن نفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات فى المحل الواحد فى وقت واحد ألا ترى أنه يقدر على أن يريد قدوم زيد، وعمرو، وبكر، وخالد، مع أن هذه الإرادات كلها مختلفة لتغاير متعلقاتها.

وأما فى المتضادات؛ فإن القدرة متعلقة بها، ولكن لا يصح من القادر الجمع بين الضدين فى محل واحد، وإنما يوجد أحدهما بدلا من الآخر. ولا يمكن المنع من تعلق القدرة بهما وإلا كان يجب صحة أن يتحرك أحدنا عنه وإن كان لا يمكنه التحرك يسرة، حتى يتأتى منه أن يقطع من هذه الجهة مسافة ولا يمكنه أن يتحرك فى تلك الجهة أصلا، ومعلوم خلافه.

ومتى قيل إن القدرة على الحركة فى هذه الجـهة غير القدرة على الحركة فى الجهة الأخرى. قلنا: فيجب أن لا يصـح منه إيجاد إحدى الحركتين بدلا من الأخرى. ألا ترى أن الفعلين إذا احتاج كل واحد مهما إلى الآلة، فإنه لا يمكنه أن يفـعل بإحدى الآلـتين كل واحـد من الفعلـين على طريقة البـدل؟ كذلك فى مثلنا.

وبعد، فلو لم تعلق القدرة بالضدين لوجب فى الواحد منا إذا قدر على الضدين أن يكون حاصلا على صفـتين ضدين، ولو ارتكبوا ذلك فى الواحد منه قيل لهم: فكان يجب فى القديم تعـالى وهو قادر على الضدين أن يكون حاصـلا على صفتـين ضدين، ومتى قالـوا: إنما وجب ذلك فى الشاهد لأن إحدى القدرتين تضـاد القدرة الثانية وليس كذلك فى القـديم تعالى لأنه قادر لذاته، قيل لهم: إن الفتين إذا تضادتا لم يفترق الحال بين أن تكونا مستحقتين للنفس وبين أن تكونا مـستحـقتـين لمعنى، ألا ترى أن كونه عـالمًا وجاهلا لما تضادتا لم يفـترق الحال بين أن يكون مسـتحقًـا للنفس وبين أن يكون كذلك لمعنى، حتى لم يجـز فى القديم تعالى أن يكون عالمًا بالشىء جـاهلا به دفعة واحدة كما فى الواحد منا كذلك ههنـا، وهذا لأن تضاد الصفتين لأمر يرجع إليهما لا إلى ما يوجبهما، كذلك ههنا.

فصل: واتصل بهذه الجملة الكلام فى البدل عن الموجود.

ووجـه اتصال هذا بما قـبله، أنا لما ألزمنا المجـبـرة على القول بالقـدرة الموجبة أن يكون تكلـيف الكافر كتكليف العاجز، قـالوا: إن الكافر يصح منه الإيمان بشرط أن لا يكون كان فيه الكفـر وكان بدله الإيمان بخلاف، العاجز فجـوزوا البدل عن الموجود، وذلك لا يجـوز عندنا؛ إذا لو جاز تجـويز البدل عن الموجود لجاز مثله فى صفـات الأجناس، وكان يجوز فى الجوهر أن يكون سوادًا بشرط أن لا يكون كان جوهرًا وكـان بده سوادًا، بل فى صفات القديم تعالى، فيقال: إنه جل وعز يجـوز أن يكون عاجزًا بشرط ألا يكون كان قادرًا

وكان بدله عاجزًا، ويجوز أن يكون جاها بشرط أن لا يكون كان عالمًا وكان بدله على صفة أخرى مضادة له؛ ومن بلغ فى التجاهل إلى هذا الحد فقد ارتكب عظيمًا.

وأيضًا، فلو جاز البدل عن الموجود جاز البدل عن الماضى، فيقال: أكلت الآن بدل الأكل الواقع بالأمس، والمعلوم خلافه. ويبين هذه الجملة، أن البدل كالشرط فى أن لا يدخل إلا فى المستقبل المنتظر، فأما فى الواقع الموجود فلا يصح، فكيف ما قالوه؟

ثم إنه رحمه الله سأل نفسه فقال: إذا جاز أن يكلف الله الكافر بالإيمان مع علمه أنه لا يؤمن، ولا يقبح منه، فهلا جاز أن يكلفه مع العلم بأنه لا يقدر عليه، ولا يقبح منه.

والمجبرة يتعلقون بهذه الشبهة على هذا الوجه؛ وربما يوردونه على وجه آخر، فيقولون: إن القدرة على خلاف المعلوم محال، وأنتم فقد جوزتم التكليف به، فكيف منعتم من أن يكلف الله تعالى الكافر وإن لم يقدر عليه؟

والأصل فى الجواب عن الأول، هو أن نقول: إن بين الموضعين فرقًا، لأن تكليف الكافر مع العلم بأنه لا يؤمن إنما يحسن، لأن الله تعالى أقدره على الإيمان، وأزاح علته، وقوى دواعيه، ومكنه من ذلك، وفعل به كل ما يحتاج إليه فى التكليف، ثم إنه اختار الكفر لسوء اختياره لنفسه. وليس كذلك من المعلوم من حاله أنه لا يقدر على الإيمان، لأن تكليفه بالإيمان تكليف بما لا يطيقه ولا يقدر عليه ولا يمكنه الانفكاك من ضده الذى هو الكُفر، ففارق أحدهما الآخر.

وأما الجواب عن الثانى، فهو أن من حق القادر على الشىء أن يكون قادرًا على جنس ضده إذا كان له ضد، فالكافر إذا قدر على الكفر وجب أن يكون قادرًا على الإيمان، ومعلوم أنه تعالى لم يعلم من حاله الضدين

جميعًا، وإنما علم أحدهما دون الآخر، ففسد إذًا قولهم إن القدرة على خلاف المعلوم مما لا يثبت.

وبعد، فلو كان كذلك، لوجب أن يكون القديم عالي غير قادر على أن يقيم القيامة الآن لعلمه أنه لا يقيمها، ومعلوم خلافه.

وعند هذا الإلزام افترقوا فمنهم من ارتكب ذلك وقال: إنه تعالى لا يقدر، ومنهم من لم يرتكب، فزعم أنه قادر على ذلك.

فمن لم يرتكب ذلك، لم يمكنه القول بأن القدرة على خلاف المعلوم محال، لأنه لا فرق فى هذه القضية بيننا وبين الله تعالى.

ومن ارتكب ذلك، يلزمه القول أن يكون الله تعالى غير قادر على خلق البياض فى الزنجى بدلا من السواد، والسواد فى الرومى بدلا من البياض، وذلك يوجب أن لا يكون القديم تعالى مخبرًا فى أفعاله، وقد علمنا خلاف ذلك.

قالوا: القدرة على خلاف المعلوم قدرة على تجهيل الله تعالى. قلنا: إن الجهل هو ما به يصير الذات جاهلا، والذات إنما يصير جاهلا بالجهل، والإيمان ليس من الجهل فى شىء، فكيف يصح قولهم: إن الكافر لو كان قادرًا على الإيمان لوجب أن يكون قادرًا على تجهيل الله تعالى.

ثم يقال لهم: يلزمكم على هذا القول إذا أقدر الله الكافر على الإيمان أن يكون قد أقدره على تجهيل نفسه، وإذا أمره بالإيمان ورغبه فيه ووعده بالثواب الجزيل عليه أن يكون قد أمره بتجهيل نفسه ورغبه فيه، وذلك كفر من مرتكبه.

ويلزمهم أيضًا، أن يكون قد بعث الله الرسل إلى الكفرة ليجهلوه، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

قالوا: لو قدر الكافر على خلاف ما علمه الله تعالى من حاله لصح

وقوعه منه لأن هذا هو الواجب فى القادر على الشىء، ولو صح وقوعه منه لوجب وقوعه فى بعض الحالات، وذلك يوجب كون القديم تعالى جاهلا.

قيل له: لم وجب إذا صح منه خلاف المعلوم أن يقع فى بعض الحالات، أليس أحدنا مع قدرته على السفر لا يسافر البتة، بل يقيم طول عمره؟

فإن قال: لو قدرنا أن يقع منه خلاف ما علمه الله تعالى ولا يمكنكم المنع من هذا التقدير للزم أن يصير جاهلا وأن يكون قد تغير حاله فى كونه عالمًا، لأنه كان يعلم أن هذا الفعل لا يوجد، والآن فلابد من أن يعلم وجوده، وهذان الاعتقادان متضادان.

وجوابنا، أن هذا التقدير محال، فلا جرم أن الجواب عنه أيضًا محال. فنقول: خطأ قول من يقول: إنه يدل على كونه جاهلا، وخطأ قول من يقول: لا يدل على ذلك، وهذا أولى مما يقوله مشايخنا البغداديون: أنه تعالى يعلم وجود الإيمان منه، لأن هذا والحال هذه تجويز البدل على صفات الله تعالى، وذلك شر مما تجوزه النجارية، فالأولى ما قلناه.

وصار الحال فى ذلك، كالحال فيما إذا دلت الدلالة على أنه تعالى عدل حكيم لا يفعل القبيح، ودلت الدلالة أيضًا على أن الظلم يدل على جهل فاعله، ثم يقدر فيقال لو وقع من جهة الله تعالى الظلم، هل يدل على هله وحاجته أم لا يدل؟ فكما أن نحيل السؤال ولا نجيبه بلا ولا بنعم، بل نقول خطأ قول من يقول: إنه يدل على جهله وحاجته، وخطأ قول من يقول: لا يدل، كذلك فى مثلنا.

ويمكن أن يكون لذلك مثال فى الشاهد فيقال: لو أخبرنا صادق بأن هذا البيت لا يدخله قرشى فإنا نعلم ذلك، فلو قال قائل: لو قدرنا أن يدخله قرشى، أفتعلمون أنه لا يدخله قرشى أم لا تعلمون ذلك؟ قلنا: إن هذا

التقدير محال فنحيل السؤال عنه، ولا نجيب بلا ولا بنعم، بل نقول: خطأ من يقول: نعلم أنه لا يدخله، وخطأ قول من يقول: لا نعلم أنه لا يدخله، كذلك فى مسألتنا.

وللمخالف فى هذا الباب شبه.

من جملتها، هو أنهم قالوا: إن الفعل كما يحتاج عند الصحبة إلى أمر، يجب أن يحتاج عند الوقوع إلى أمر. كما أن كون الجوهر متحركًا لما احتاج إلى أمر عند الصحة وهو الحيز، وجب احتياجه عند الوجوب إلى أمر وهو الحركة.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن هذا جمع بين أمرين من غير علة تجمعهما، فلا يصح.

ثم يقال لهم: لو وجب ما ذكرتموه فى الواحد منا، لوجب مثله فى القديم تعالى، والمعلوم أنه تعالى لا يحتاج فى إيقاع الفعل إلى أمر زائد على ما يحتاج إليه فى صحة الفعل. فإن قالوا: إنه يحتاج إلى أمر زائد وهو الإرادة، قلنا: لو كان كذلك لوجب قدم العالم، لأنه تعالى مريد لذاته عندكم أو بإرادة قديمة، فيلزم قدم العالم. فإن قالوا: إنه تعالى يريد فيما لم يزل أن لا يخلق العالم، قلنا: أن لا يخلق نفى، والإرادة لا تتعلق بالنفى على ما سيجىء فى موضعه إن شاء الله تعالى. وبعد لو صح تعلق الإرادة بالنفى لصح تعلقها بالإثبات، فكان يصح أن يريد خلق العالم فيما لم يزل، وإذا صح، وجب قدم العالم.

ثم يقال لهم: هلا جاز فيما أثر فى الصحة أن يكون هو الذى أثر فى الوقوع وهو كونه قادرًا، فلا يحتاج إلى أمر زائد. وكيف يجوز خلافه وذلك يقدح فى كون الواحد منا متحيزًا فى أفعاله، ويوجب بطلان المدح والذم، وذلك محال.

وأحد ما يتعلقون به فى هذا الباب، هو أنهم قالوا: إنا نجد تفرقة بين الحركة الاختيارية والحركة الاضطرارية، ولا يمكن أن نرجع بهذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقته القدرة، بخلاف الأخرى.

وجوابنا: أن هذه الطريقة لا تستقيم على أصولكم على ما سبق القول فيه. ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن هذه التفرقة راجعة إلى أن أحدهما قد تقدمتها القدرة بخلاف الأخرى. ولا يجوز غير هذا، لأن فى خلافه إخراج الواحد منا عن التحيز فى الأفعال، وإبطال استحقاق المدح والذم على ما بيناه من قبل.

وبهذا نجيب إذا قالوا: إنا نجد تفرقة بين الفعل الذى يستحق عليه المدح والذم، وبين الفعل الذى لا يستحق عليه ذلك ولا يمكن أن نرجع هذه التفرقة إلا إلى أن أحدهما قد فارقته القدرة، والآخر لم تفارقه القدرة؛ فإنا نقول لهم: إن هذه التفرقة مع أنها لا تثبت على قولكم أن سائر الأفعال متعلقة بالقديم تعالى على سائر وجوهها وحقائقها، يمكن أن نرجع بها إلى أن أحدهما متعلق بالواحد منا لتقدم قدرته عليه دون الآخر، ففسد ما ذكرتموه.

ومما يتعلقون به، قولهم: إن عند عدم القدرة يستحيل وقوع الفعل فيجب عند وجودها أن يكون واجبًا، لأن الاستحالة والوجوب فى طرفى نقيض.

والأصل فى الجواب، أن نقيض الاستحالة إنما هو الصحة لا الوجوب. ألا ترى أن عند عدم المحل يستحيل حلول السواد فيه، ثم إن عند وجود المحل لا يجب، وكذلك فإن عند عدم الذات يستحيل فيها التعلق، وعند وجوده لا يجب، فإن فى الذات ما لا يتعلق. وكذلك فلو قدرنا أن يكون القديم تعالى غير قادر يستحيل عليه الفعل، ثم إذا كان قادرًا لا يجب منه الفعل، وكذلك فى مسألتنا.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة، بل كان يجوز فى حالة العجز، ومعلوم خلافه.

والأصل فى الجواب عن ذلك، ما تريدون بقولكم: إنه لو جاز الفعل بقدرة متقدمة لجاز بالقدرة المعدومة؟ فإن أردتم به أن الفعل يصح بقدرة لم تكن موجودة قط، فإن ذلك لا يجب، وإن أردتم به أن يصح بقدرة كانت موجودة ثم عدمت، فإن ذلك مما نرتكبه ونلتزمه فلا مانع لهذا الإلزام، وهذا ظاهر فى أفعالنا، المباشر منها والمتولد.

أما فى المباشر، فلأن الفعل إنما يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى الوجود، فلو لم تتقدمه، بل تود فى حالة وقوع الفعل، فإنه لا يحتاج إليها بل يستغنى عنها.

وأما فى المتولدات فأظهر، ألا ترى أن الرمى ربما يرمى ويخرج عن كونه قادراً قبل الإصابة، بل عن كونه حيًا.

وأما قولهم: بل كان يصح فى حالة العجز؛ فإن أرادوا به أنه كان يصح فى العجز ولما تقدمته القدرة فإن ذلك مما لا يجب، وإن أرادوا به وقد تقدمته قدرة فإنا نجوزه؛ ألا ترى أن الرامى د يرمى ويعجز قبل مصادفة السهم رميته، فبطل كلامهم.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم لو جاز أن تكون القدرة متقدمة لمقدورها فى وقت واحد لجاز أن تكون متقدمة فى أوقات كثيرة، وهذا يقتضى أن ينفك الواحد منا من الأخذ والترك ويوجب أن يكلف ويخترم، وإن لم يستحق مدحًا ولا ذمًا ولا ثوبًا ولا عقابًا بأن لا يفعل بما فيه من القدرة شيئًا؛ وذلك يوجب أن يعيده الله تعالى فى عرصات يوم القيامة ولا شىء له ولا عليه، وهذا خرق الإجماع وترك الكتاب، فقد قال تعالى: "فريق فى الجنة وفريق فى السعير"[1].

(١) سورة الشورى - آية ٧.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن لنا فى هذا الباب مذهبين:

أحدهما مذهب أبى على، وهو أنه لا يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك إلا عند مانع، ومذهبه مفارق لمذهب هؤلاء المجبرة، فإنهم لا يجوزون ذلك البتة من حيث اعتقدوا أنها موجبة.

والثانى مذهب أبى هاشم، وهو أنه يجوز خلو القادر بالقدرة من الأخذ والترك، وهو الصحيح الذى اخترناه.

فعلى المذهب الأول لا يلزم ما ذكروه، وعلى هذا المذهب لا يلزم أيضًا.

إلا أنه عند شيخنا أبى هاشم: أن لا يفعل، جهة فى استحقاق الثواب والعقاب كما أن الفعل جهة ذلك؛ إلا ترى أن أحدنا لو لم يرد الوديعة مع التمكن من ذلك فإنا نعلم استحقاقه للذم وإن لم نعلم شيئًا آخر، ولو لم يطالب الغريم بالدين فإنا نعلم استحقاقه للمدح وإن لم يفعل شيئًا آخر. يبين ذلك ويوضحه، أنا متى نعلم ذلك من حاله جوزنا أن يستحق الذم وأن لا يستحق، فوجب أن يكون استحقاقه للذم، وإن لم نعلم شيئًا آخر، ومتى لم نعلم ذلك من حاله جوزنا أن يستجق الذم، وأن لا يستحق، فوجب أن يكون استحقاقه للذم مصروفًا إلى أنه لم يفعل ما وجب عليه على ما نقوله، وهكذا الكلام فى استحقاق المديح، فبطل ما أوردوه وسقط تعلقهم.

شبيهة أخرى لهم فى المسألة: وهى أنهم قالوا: الفعل كما يحتاج إلى القدرة فقد يحتاج إلى الآلة، ثم إن الآلات يجب فيها المقارنة، فكذلك القدرة.

وقد مر ما هو جواب هذا، فإنا قد بينا أن الآلات تنقسم: إلى ما يجب تقدمها، وهو كل ما يكون وصلة إلى الفعل، نحو القوس وغيرها، وإلى ما يجب مقارنتها، وهو كل ما يتمخض محلا، نحو صلابة الأرض وما شاكل

ذلك؛ وإلى ما يجب فيه كلا الأمرين، وذلك كل ما يكون وصلة إلى الفعل، ويكون مع ذلك محلا، نحو اللسان فى الكلام والسكين فى الذبح.

وبينا أن القدرة إن ردت إلى شىء فإنما يجب ردها إلى ما هو كالوصلة إلى الفعل، فإنها إنما يحتاج إليها لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود، فسقط كلامهم.

وأحد ما يقولونه، إن القول بتقدم لمقدروها يوجب انقطاع الرغبات عند الله تعالى، وذلك بخلاف ما عليه المسلمون، لأن ربات المسلمين لا تنقطع، بل تكون ممتدة نحو البارى.

وجوابنا: إنما كان يلزم ما ذكرتموه إن لم يجز انتفاء القدرة بعد وجودها، فأنا ومن المجوز انتفاؤها بأدنى تعب، لفقد ما تحتاج فى الوجود إليه فلا.

وبعد فإن لم يلزم على القول بتقدم اليد والرجل على البطش والمشى، انقطاع رغبة من له هاتان الآلتان عن الله تعالى، فكذلك فى القدرة.

والعجب من هؤلاء أنهم يوردون علينا مثل هذا الكلام، ومن مذهبهم أن الطريق منسدة إلى تخليص المكلف نفسه من عقاب الأبد والفوز بالنعيم السرمدى، لأنه إذا غصب الكر بناصيته فى الأزل وجرى العلم بذلك، كيف يمكنه إخراج نفسه عنه، وكيف ينفك عنه؟ فأى رغبة تثبت إلى الله تعالى والحال هذه؛ ولولا فرط جهلهم وقلة عقولهم، وإلا فما وجه الميل إلى التشبع لمثل هذا الكلام.

وأحد ما يتعلقون به، هو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول، ألا ترى أن صحة القل الفعل لما كانت دلالة على كونه قادراً وجب فيها المقارنة، وكذلك القدرة يجب أن تقارن مقدورها.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن هذه الشبهة مع ركنها مبنية على

أصل لا يصح، وهو أن من حق الدلالة أن تكون مقارنة للمدلول عليه؛ وليس كذلك، فإن المعجز دلالة على النبوة، ثم لابد من أن يتقدمه المدلول، إذا لو لم يتقدمه لكان في ذلك ظهور المعجز على من ليس بصادق في دعواه. إن المعجز لابد من أن يكون عقب دعوى المدعى للنبوة، ولابد من أن يكون نبيًا حتى يدعيه، وإلا كان كاذبًا في الدعوى.

وأما قولهم في الفعل، فلا يصح؛ لأن الفعل إنما يدل على أن فاعله كان قادرًا، فقد تقدم المدلول وتبعته الدلالة، فكيف أوجبوا في ذلك المقارنة؟ ثم يقال لهم: ومن أين وجب إذا كانت هذه الطريقة واجبة في الدلالة أن تكون واجبة في القدرة أيضًا؟ وهل هذا إلا فرط الجهل الذى لا دواء له.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: إن القدرة لو كانت صالحة للضدين لكان لا يكون أحدهما بالوقوع أولى من صاحبه إلا بأمر ومخصص؛ كما في الجوهر، فإنه لما صح أن يكون كائنًا في هذه الجهة، وصح أن يكون كائنًا في غيرها، ثم لم يختص ببعض الجهات دون بعض إلا بأمر ومخصص وهو الكون، فكان يجب مثله في مسألتنا.

والأصل في الجواب عن ذلك، أن هذا إنما كان يلزم إن لو كان تأثير القدرة على سبيل الإيجاد، فأنا وتأثيرها فيما يؤثر فيه على طريق الصحة والاختيار، فلا يمتنع أن يختار أحد الضدين دون الآخر، وإن لم يكن هناك أمر زائد على كونه قادرًا. إلا ترى أنه إذا قرب إليه وعليه جملة من الرطب فإنه يتناول من ذلك بعضها دون البعض، مع أن الذى له ولا جله تناول هذا ثابت في الباقي، ثم لا يطلب لذلك أمر زائد على كونه قادرًا، كذلك في مسألتنا؛ وهكذا فلو خير بين دينارين وهما في الجودة والرداءة على سواء فإنه يختار أحدهما، ثم لا يقال: إنه لابد هنا أمر زائد على كونه قادرًا، فكذلك في مسألتنا.

وأما قياس ذلك على الجوهر وكونه كائنًا فلا يصح، إذ الدلالة قد دلت على أن الحيز غير كاف فى اختصاصه ببعض الهات دون البعض، لأنه ليس بأن يختص بهذه الجهة لتحيزه أولى من أن يختص بالجهة الأخرى، إذ لا يفعل فى تأثيره سوى طريقة الإيجاب، وليس كذلك كونه قادرًا، فإن تأثيره فى الفعل على طريق الصحة، ففارق أحدهما الآخر.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: إن القدرة لو استحال الفعل بها فى الحال، لكان لا يخلو، إما أن تكون هذه الاستحالة راجعة إلى القدرة أو إلى المقدور، وأى ذلك كان فهو ثابت فى الحالة الثانية، فإما أن يقال: إنه يستحيل الفعل بها على كل حال، أو يقال: بمقارنتها للمقدور وصحة الفعل بها فى الحال، على ما نقوله.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنا نعلم هذا الحكم ولا نعلله، لأنا بأى شيء عللناه فسد، وليس يجب فى الأحكام كلها أن تكون معللة، بل الأصل فيه أن يعرض على وجوه التعليل، فإن قبل العليل علل، وإن لم يقبل لم يعلل.

ثم يقال لهم: ليس فى هذا إلا استحالة الفعل بالقدرة فى الحال، وليس يجب إذا استحال الفعل بها فى الحال أن يستحيل أيضًا فى المستقبل، فإنك تعلم أن الاعتماد يستحيل أن يولد فى الحال ثم يصح توليده فى الثانى، وكذلك فالنظر يستحيل أن يولد العلم فى الحال ويصح منه فى الثانى.

ثم يقال لهم: أليس أنه تعالى يستحيل أن يكون فاعلا فيما لم يزل؟ فلا يخلو؛ إما أن يكون ذلك لأمر يرجع إلى القدرة، أو لأمر يرجع إلى المقدور، وأى ذلك كان فهو ثابت فيما لا يزال، فيجب استحالة الفعل منه فيما لا يزال؛ فكما أنه لابد من أن يقول إن هذا حكم لا يعلل، وكذلك نقول نحن.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: إن المتعلقات بالأغيار على اختلافهما واختلاف أجناسهما مشتركة فى أنها لا تتعلق بالضدين، والقدرة من جملة

المعانى المتعلقات بالأغيار فيجب أن لا تتعلق بالضدين، وكل من قال بأنها لا تتعلق بالضدين قال أنها مقارنة للمقدور على ما نقوله. والأصل فى الجواب عن ذلك، أن هذا باطل بالعجز، فإنه من المتعلقات بالأغيار، وعندكم أنه يتعلق بالضدين، حتى إن العجز عن الشىء عجز عن ضده، ومن ههنا استدل بعض مشايخنا على أن القدرة صالحة للضدين متقدمة للمقدور، فقال قد ثبت أن العجز عن الشىء عجز عن ضده، فيجب مثله فى القدرة لأنهما ضدان، ومن حق الضدين أن يتعلق أحدهما بما يتعلق به صاحبه، ويكون تعلق أحدهما على العكس من تعلق الآخر. إذا ثبت هذا، فلو كان العجز صالحًا للضدين والقدرة غير صالحة لهما، لكان لا يمتنع أن يطرأ أحدهما على الآخر فينفيه من وجه دون وجه، وذلك محال. وإذا صح كونها صالحة للضدين، وجب تقدمها للمقدور والإلزام وجود الضدين جميعًا.

ثم يقال لهم: وكيف أجريتم المتعلقات بالأغيار مجرى واحدًا مع أن الشهوة والعلم يشتركان فى التعلق، ثم إن من حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بالمدركات بخلاف العلم والإرادة، فإنهما يتعلقان بالمدركات وقد لا يتعلقان بذلك.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: إن القدرة عون على الفعل، فكان يجب أن تكون مقارنة له. قلنا: لا نسلم أن القدرة بمجردها عون، وإنما العون هو التمكين من الفعل وإرادة الفعل، حتى لو يمكن غيره من قتل آدمى بأن يدفع إليه سكينًا ولا يريد منه قتله، وإنما دفع إليه ذلك لأن يذبح به بقرة، فإنه متى قتل آدميًا لم نقل: إنه أعانه على قتله لما لم يرد منه قتله فلا يصح ما ذكرتموه. وإذ قد صح أن العون ليس هو مجرد القدرة، لم يكن قياس أحدهما على الآخر. وفى شبههم كثرة، وأكثرها يرجع إلى بعض ما تقدم فاقتصرنا بها.

فصل، فى أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصى[1]

واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر، فإن الإرادة فعل من الأفعال: ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محالة، وكونه تعالى عدلا يقتضى أن تنفى عنه هذه الإرادة.

وقبل البيان فى المسألة نبين حقيقة: الإرادة، والكراهة، والمريد، والكاره. ثم نتكلم على إثبات هذه الصفة لله عز وجل، وفى كيفية استحقاقه لها. ثم نتكلم من بعد، فيما يجوز أن يريده الله وما لا يجوز.

فالإرادة هو ما يوجب كون الذات مريداً، والكراهة ما يوجب كونه كارهًا، والواحد منا إذا رجع إلى نفسه فصل بين أن يكون على هذه الصفة وبين أن يكون على غيرها من الصفات، وأجلى الأمور ما يده الإنسان من نفسه.

فإن قيل: قد دخلتم فيما عبتم على الكلابية حيث قالت فى حد العلم: هو ما يوجب كونه عالمًا.

قيل له: فرق بيننا وبينهم، فإنهم فسروا العلم بما يوجب كون الذات عالمًا، والعالم بمن له العلم، فأحالوا بأحد المجهولين على الآخر؛ وليس كذلك ما ذكرنا، فإنا فسرنا الإرادة بما يوجب كون الذات مريداً، ثم لما سئلنا عن حقيقة المريد أحللناه إلى نفسه، ففارق حالنا حالهم.

هذا هو حقيقة الإرادة والكراهة.

وأما المريد، فقد قيل فى حده: هو المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه. وهذا وإن كان كذلك، إلا أن إيراده على طريق التحديد لا يصح، لأن قولنا مريداً أظهر منه، ومن حق الحد أن يكون أظهر

---

(١) المعتزلة ينزهون الله عن المعاصى وعن كل قبيح.

من المحدود، ولهذا لم يحد الموجود بشيء، لأن كل ما يذكر في حقيقته فقولنا موجود أظهر منه؛ فيجب إذن أن لا نحد المريد أصلا، لأن أي ما يذكر في حده فقولنا مريد أظهر منه، وهكذا الكلام في الكاره.

وإذ قد علم ذلك فاعلم، أن أحدنا إنما يريد ما يريده لمعنى هو الإرادة.

والطريق إلى إثبات الإراة نحو الطريق إلى إثبات الأكوان على ما مر في إثبات الأعراض. وتحريرها ههنا، هو أن الواحد منا حصل مريدًا مع جواز أن لا يحصل مريدًا والحال واحدة والشرط واحد، فلابد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل على هذه الصفة، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى وهو الإرادة. والكلام في أنه لابد ههنا من معنى قد سلف، وإنما الذي يجب أن نذكره ههنا أن ذلك الأمر ليس إلا الإرادة والكراهة.

والذي يشتبه الحال فيه من المعاني فيقال: إن المرجع بالإرادة إنما هو الشهوة فيجب أن نميز بين الجنسين، والذي يقع به هذا التمييز، هو أن أحدنا قد يريد ما لا يشتهيه ككثير من الأدوية الكريهة، ولهذا قالوا: من محن الدنيا أن الله تعالى جعل الداء في اللوزينج، والشفاء في الأهليلج، وقد يشتهي ما لا يريده كالزنا وشرب الخمر وكالماء البارد في الحر الشديد وهو صائم؛ فصح أنه لا يمكن أن يرجع بالإرادة إلى الشهوة، وكما لا يمكن ذلك فكذلك لا يمكن أن يرجع بالكراهة إلى النفار، فإن الحي قد يكره ما لا ينفر طبعه عنه وهو الزنا وشرب الخمر، وقد ينفر طبعه عما لا يكرهه وهو الداء الكريه، فإذن لا يمكن أن يرجع بهما إلى الشهوة والنفار ولا يشتبه الحال فيما عداهما، فخلصتا معنيين.

إذا ثبت هذا، فاعلم أن الطريق إلى معرفة هذه الصفة في الشاهد إنما هو الضرورة، ولا يمكن معرفتها استدلالا لأن كل دلالة تدل عليها فمبنية على العدل والحكمة، ولا يثبت كون أحدنا عدا حكيمًا؛ ولهذا فإن النبي ﷺ

لما ثبتت حكمته جاز أن يعرف مراده استدلالا كما يجوز أن يعرف ضرورة، ومن ههنا قلنا، إن من لم يثبت كونه عدلا حكيمًا، لا يمكنه أن يعلم كونه مريداً.

ونحن إذا قلنا: إنه تعالى مريد، فلا نعنى به كونه قادراً ولا عالمًا، لأنه قد يريد ما لا يقدر عليه وقد يقدر على ما يريده، وهكذا فى العلم وإنما مرادنا أنه حاصل على مثل صفة الواحد منا إذا كان مريداً.

وقد خالفنا فى ذلك شيخنا أبو القاسم البلخى والنظام، وقالا: إنا إذا قلنا: إنه تعالى مريد لفعل نفسه فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة، وإذا قلنا إنه مريد لفعل غيره، فغرضنا أنه آمر به ناه عن خلافه، فلم يثبتا معنى هذه الصفة فى القديم تعالى البتة. ونحن إذا أردنا إثباته لله تعالى فبأن نبين أولا صحة عليه جل وعز، لأن إثبات الصفة تترتب على صحتها. والذى يدل على أن هذه الصفة تصح على الله تعالى، هو ما قد ثبت أن المصحح لها إنما هو كونه حيًا، بدليل أن من كان حيًا صح أن يريد، ومتى لم يكن حيًا لم يصح أن يريد، فيجب أن يكون المصحح لهذه الصفة إنما هو كونه حيًا.

إذا ثبت هذا والقديم تعالى حى، وجب صحة أن يريد ويكره.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المصحح لهذه الصفة فى الواحد منا كونه ذا قلب؟ لأن هذه الصفة راجعة إلى الجملة، فالمصحح لها لابد أن يكون راجعًا إلى الجملة، والقلب فليس كذلك فكى يصححها.

ومتى قيل: أليس أنه إذا كان ذا قلب صح أن يريد، ومتى لم يكن كذلك لم يصح؟ قلنا: وإن كان كذلك إلا أنه ليس يجب فى القلب أن يكون مصححًا لها، لأن ذلك إنما وجب من حيث أن الإرادة تفتقر فى وجودها إلى محل مبنى بنية مخصوصة نحو بنية القلب، لا لأن القلب مصحح لها.

وصار ذلك كما نقول فى كونه عالما أنه لا يصح ما لم يكن ذا قلب، ثم لا يقال: إن كـونه ذا قلب هو المصحح لـه، لأن احياجـه إلى القلب هو من حيث أنه لا يكون عـالمًا إلا بعلم، والعلم فى وجوده يحتاج إلى مـحل مبنى بنية مـخصوصـة نحو بنية القلب فكيف يصح مـا قالوه، هل هذا إلا كمـما يقال: لما لم يصح فى الواحد منا أن يكون عالمًا قـادرًا إذا كان جسمًا، وجب فى كونه جسمًا أن يكون هو المصحح لهاتين الصفتين، فكما أن ذلك لا يجب لأن احتياج كونه عالمًا قادرًا إلى كونه جسمًا هو من حيث أنه عالم بعلم وقادر بقـدرة، والعلم والقـدرة يحتـاجان فى وجـودهمـا إلى مـحل مـبنى بنيـة مخصوصة، والمحل المبنى بنية مخـصوصة لا يكون إلا جسمًا، لا من نحيث أن كونه جسمًا يصحح هاتين الصفتين، كذلك فى مسألتنا.

وإذ قد صحت هذه الصفة لله تعالى، فالذى يدل على ثباتها له، هو أن فى أفعاله تعـاى ما وقع على وجه دون وجه، والفـعل لا يقع على وجه دون وجه إلا لمخصص هو الإرادة.

بيان ذلك، أن خـلق القديم تعالى الحـياة فـينا إذا جاز أن يكون نعـمة وجاز أن يكون نعمة، لم يكن بد من أمر ومـخصص له ولمكانه يصير نعمة، وإلا لم يكن بأحد الوجهين أحق منه بالآخر، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة.

وإن شئت فرضت الكلام فى شهوة القـبيح ونفرة الحسن فقلت: إنه إذا جاز أن يكون تكليـفًا وتعريضًـا للمكلف إلى درجة الثـواب، وجاز أن يكون إغراء على القـبيح، لم يختص بأحـد الوجهين دون الآخـر إلا لمخصص هو الإرادة.

وقد فرض مشايخنا الكلام فى الأمر والخبر، لأن الأمر لا يكون أمرًا إلا بالإرادة، وكذلك الخبر.

وتحرير ذلك، أن قولنا: مـحمد رسول الله، يجـوز أن يكون خبرًا عن

محمد بن عبد الله، ويجوز أن يـكون خبراً عن المحمدين، وإذا كان كذلك، لم يكن بأن يكون خـبـراً عنه أولى من أن يكون خبـراً عن غـيره، إلا بأمـر ومخصص، وليس ذلك الأمر إلا الإرادة.

فإن قيل: ومن أين أن قولنا محمد رسول الله كما يجوز أن يكون خبراً عن محمـد بن عبد الله يجوز أن يكـون خبراً عن غيره من المحـمدين؟ قلنا: لأنه لو لم يجـز ذلك لارتفع التجـوز عن الكلام وبطل، لأن التجـوز هو أن يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له فى الأصل، فـمتى لم يجز استعمال اللفظ لا على وجه واحد فقد بطل المجاز أصلا.

فـإن قـيل: ولم قلتم: إن ذلك الأمـر لـيس إلا الإرادة؟ قلنا: لأنه لا يخلو؛ إما أن يكون راجعًا إلى ذات الخبر وصفاته، وذلك لا يجوز، وإلا كان لا يجوز أن يقع مرة فيكون خبـراً ويقع مرة أخرى فلا يكون كذلك، لأن هذا هو الواجب فى الصفة التى تستحقها الذات لنفسها ولما هو عليه فى نفسه كما قلنا فى السواد؛ ألا ترى أن السـواد لما استحق كونه سـواداً لذاته، لم يجز أن يوجد مرة فيكون سواداً وأخرى فلا يكون سواداً.

وبعد، فإن ذات الخبر وما هو عليه حـاله مع هذا المخبر كحاله مع غيره من المخبرين، فكان يجب أن يكون خبراً عن سائر المخبرين، أو لا يكون خبراً عن واحد منهم؛ فأما أن يكون خبراً عن البعض دون الثانى فلا.

وبعد، فـإن صفة الذات ترجع إلى الآحاد والأفـراد دون الجمل، فكان يجب فى كل حرف من هذه الحروف أن يكون خبراً، وقد عرف خلافه.

وهذه الوجوه التى ذكـرناها كما تدل على أن الخبر لا يـكون خبراً لذاته ولا لما هو عليه فى ذاته، فإنها تدل على أنه لا يجـوز أن يكون خبراً لوجوده أو لعدمـه أو حدوثه، لأن حال هذه الأوصـاف مع المخبـر كحاله مع غـيره، ولأنها ترجـع إلى الآحاد والأفراد فكان يـجب فى كل حرف أن يكون خـبراً على ما مر، ومعلوم خلافه.

وفى العدم وجه آخر، وهو أنه يحيل الحكم، وما أحال الحكم لا يجوز أن يكون مؤثرًا فـيه؛ ألا ترى أن الموت لما أحـال كونه عالمًا لـم يجز أن يكون مؤثرًا فيه، كذلك فى مسـألتنا؛ أو يكون راجعًا إلى غيره، ثم لا يخلو إما أن يون تأثيره على طريق الإيجاب فهو المعنى، وذلك المعنى إما أن يكون موجودًا أو معـدومًا، وأى ذلك كان فـإنه لا يجوز أن يؤثر فيـه؛ لأن حاله مع بعض المخبرين كحاله مع سائرها.

وبعد، فـإن المعدوم مما لا يوجب الحكم، لأن الإيجـاب إنما يصدر عن الصفة المقتضاة عن صفة الذات، وهى مشروطة فى سائر الذوات بالوجود، أو يكون تأثيره على طريق التصحيح فهو الفاعل، وصفات الفاعل المتعلقة منها - فإن ما لا يتعلق لا يؤثر فى الغـير - محصورة معدودة كـونه قادرًا عالمًا مريدًا كارهًا مشتهيًا نافرًا ظانًا، وأى ذلك كان فلا يجوز أن يؤثر فيه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى كون الكلام أمرًا وخبرًا إنما هو كونه قادرًا؟ قلنا: لأن تأثـير القادر لا يتعدى طريقـه الإحداث، وكون الكلام أمرًا وخبرًا أمر زائد على ذلك.

وبعد، فإن كـونه قادرًا ثابت فى حال السهـو، ثم لا يصح منه الإخبار فى تلك حال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى ذلك إنما هو كونه عالمًا؟ قيل: لأن حال كونه عـالمًا مع هذا المخبر كحـاله مع غيره من المخبـرين، فيجب أن يكون خبرًا عن سائرهم أو لا يكون خبرًا عن واحد منهم، فأما أن يكون خبرًا عن واحد منهم دون ما عداه، فـلا. إلا أن هذا إنما يجب فى ما يكون تأثيره على طريق الإيجاب، فأما ما يؤثر علـى طريق التصحيح فإن ذلك لا يجب، وكونه عالمًا إنما يؤثـر على طريق التصحيح، فالأولى أن نقـول: إن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به علـى ما هو عليه ولا يؤثر فيـه، إذ لو أثر العلم فى المعلوم

لوجب فى المعلومات كلها، نحو القديم والجـوهر والأعراض أن تكون متعلقة بعلومنا، حتى إن زال العلم زال وإن ثبت ثبت، وقد عرفنا فساده.

ولا شبهـة فى أن كونه مشـتهيًا ونافـرً وظانًا مما لا يؤثر فى كون الكلام أمرًا وخبرًا، أو كمـا لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هذه الأوصاف، وفكذلك لا يجوز أن يكون المؤثر فيه كون كـارهًا، لأن الكراهة تمنع الفعل، فضلا عن أن تكون مؤثرة فيه.

فهذا هو الكلام فى الإرادة.

وأما الكلام فى الكراهة فكمثل، لأن كل مـا ذكرناه فى باب كونه مزيدًا يعود ههنا، وكـما أن الدلالة العقلية تدل ههنا على هذه الجـملة التى مضت، فالدلالة السمعية توفقها. قال الله تعالى: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"[1] وقال فى الكراهة: "ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم"[2] وقال بعد عده المعاصى: "كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها"[3] فهذه جملة الكلام فى ذلك.

وللمخالفين فى هذا الباب شبه نستقصى القول فيها من بعد إن شاء الله عز وجل.

وتذكر ههنا ما لابد من ذكره ونتكلم عليـه. فمن جملة ما نذكره ههنا، هو أنهم قالوا: لو كـان القديم تعالى مريدًا وكـارهًا لوجب أن يكون مشتـهيًا ونافرًا، لأن المرجع بالإرادة والكراهة إلى الـشهوة والنفار، ونحن قـد أوجبنا عن ذلك وفصلنا بين هذه الأوصاف فلا نعيده.

وأحـد ما يوردونه فى هذا البـاب، هو أنهم قـالوا: لو كان الله تعـالى

(١) سورة البقرة - آية ١٥٥.

(٢) سورة التوبة - آية ٤٦.

(٣) سورة الإسراء - آية ٣٨.

مريداً ومعلوم أنه لم يكن كذلك أبداً وإنما حصل على هذه الصفة بعد أن لم يكن عليها، لوجب أن يكون قد تغير حاله، والتغير لا يجوز على الله تعالى، فليس إلا أنه تعالى لا يكون مريداً أصلاً. قلنا ما تريدون بالتغيير؟ فإن أردتم به أنه حل مريداً بعد أن لم يكن فهو الذى نقوله، ون أردتم به أنه حصل غير ما كان فلم وجب ذلك؟ فلا يجدون إلا ما يريدون سبيلا.

فصل، فى كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة.

واعلم أنه مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا فى محل[1].

وقد ذهبت النجارية إلى أنه تعالى مريد لذاته، وذهبت الأشعرية إلى أنه تعالى مريد بإرادة قديمة، وذهبت الكلابية إلى أنه تعالى مريد بإرادة أزلية، ونحن إذا أفسدنا هذه المذاهب كلها صح لنا ما قلناه.

والذى يدل على فساد ما ذهب إليه النجار، هو أنه تعاى لو كان مريداً لذاته لوجب أن يكون مريداً لجميع المرادات، لأن المرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض، فما من مراد يصح أن يريده زيد إلا ويصح أن يريده عمرو وغيره، من المريدين، فيجب أن يكون مريداً لسائر المرادات. كما أنه تعالى لما كان عالماً لذاته، وكانت المعلومات غ ر مقصورة على بعض العالمين دون بعض، كان عالماً بجميعها، كذلك ههنا.

فإن قيل: أو ليس أنه تعالى قادراً لذاته ثم لا يجب أن يكون قادراً على جميع المقدورات، فهلا جاز مثله فى مسألتنا؟

قلنا: إن بين الوضعين فرقاً، لأن المقدورات مقصورة على بعض القادرين دون بعض، حتى لا يجوز فى مقدوره زيد أن يكون مقدوراً لعمرو،

---

(١) وسبب قول المعتزلة بأن إرادة الله محدثة موجودة لا فى محل، مبا ظنوه من أن القول بإرادة قديمة لله سيؤدى إلى تجويز التغير عليه لأن الموجودات تتعلق بالإرادة، وهى متجددة ومتغيرة، فلو كانت الإرادة قديمة لوقع التغير فى ذات الله.

إذ لو جاز ذلك لكان يجب إذا خلص داعى أحدهما إلى الإيجاد وداعى الآخر إلى أن لا يوجد، أن يوجد وأن لا يوجد دفعة واحدة.

وليس كذلك المرادات فإنها غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض، حتى ما من مراد إلا وكما يصح أن يريده زيد يصح أن يريده عمرو وغيره من المريدين، فنظير المرادات المعلومات، فإن المعلومات أيضًا غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض، حتى ما من معلوم يصح أن يعلمه زيد إلا ويصح أن يعلمه عمرو وغيره من العالمين، فالفرق بين المرادات والمقدورات ظاهر.

فإن قيل: إنا نرتكب ذلك ونقول: إنه تعالى مريد لسائر المرادات فما الذى يلزم عليه؟ قلنا: يلزم أشياء كثيرة ووجودها من الفساد لا قبل لكم بها.

من جملتها، أنه كان يجب إذا أراد الواحد منا أن يرزقه الله تعالى الأموال والأولاد أن يكون الله تعالى مريدًا له، وإذا كان مريدًا له وجب وجوده، سيما على مذهبهم أنما يريده الله تعالى يجب حصوله سواء كان من فعله أو من فعل غيره وإلا اقتضى الضعف والعجز.

ومنها، أنه كان يجب أن يوجد من المرادات أكثر مما أوجد لأنه تعالى صح أن يريد أكثر، وإذا صح أن يريده وجب أن يريده، وإذا وجب أن يريده وجب حصوله لا محالة.

فإن قيل: إرادة ما لا يقع تمن، وليس يجب إذا كان الله تعالى مريدًا للمرادات أن يريد المتمنيات أيضًا.

قلنا: إن التمنى ليس من الإرادة فى شىء، وإنما هو من أقسام الكلام، ولهذا يعده أهل اللغة فى ذلك فيقولون: الكلام أمر وخبر واستخبار وعرض وتمن.

وبعد، فإن أحدنا قد يريد وجود الحلاوة واللون فى محل فيحصل أحدهما ولا يحصل الآخر، ولو جاز أن يقال إن أحدهما تمن لجاز مثله فى الآخر، إذ لا يمكن الفصل بينهما.

ومما يلزمهم على القول بأنه تعالى مريد لسائر المرادات، قدم العالم؛ لأنه تعالى إذا كان مريدًا لذاته صح أن يريد وجود العالم فيما لم يزل، وإذا صح أن يريده وجب أن يريده، وإذا وجب أن يريده وجب حصوله لا محالة. فيلزم قدم العالم ويقدح فى حدوثه.

إلا أن الأولى أن يقال: يلزمهم أن يكون الله تعالى قد خلق العالم قبل الوقت الذى خلقه، وقبل ذلك، وقبله فيكون أحسم للأشياء، فإن حدوث العالم فيما لم يزل مستحيل، فلا يصح وجوده.

ومما يلزمهم، وجود الضدين؛ لأن الضدين أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضادبينهما، وإذا صح أن يكون مرادًا لنا صح أن يكون مرادًا لله تعالى لأنه مريد لذاته، وإذا صح وجب، وإذا وجب، وجب حصول الضدين.

فإن قيل: أليس أنه تعالى عالم لذاته ثم لا يجب أن يكون عالمًا بوجود الضدين، فهلا جاز أن يكون مريدًا لذاته ولا يجب أن يكون مريدًا للضدين.

والجواب عن ذلك، أن بين الوضعين فرقًا، لأن وجود الضدين فى محل واحد يستحيل أن يكون معلومًا لعالم واحد ولعالمين، وليس كذلك فى الإرادة، لأن الضدين مما يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما على ما مر.

فإن قيل: إرادة حدوث الشىء تتبع العلم به، والعلم بوجود الضدين مستحيل فلا يجب أن يكون مريدًا لهما.

والأصل فى الجواب، أن الضدين يصح أن يكونا مرادين لمريدين بل

لمريد واحد إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما، لأن إرادة الشيء تابع لصحة حدوثه، وصحة الحدوث ثابتة فى كل واحد من الضدين، فصح أن يعلم الله تعالى ذلك من حال كل واحد منهما، وإذا صح ذلك أن يريدهما، وإذا صح وجب، لأن صفة الذات إذا صحت وجبت، فيجب حصولها كما ألزمنا.

ومتى قلتم: إن على هذا يجب أن يكون القديم تعالى عالمًا بوجود الضدين وذلك محال، قلنا: إن مذهبكم فى الإرادة يقتضى ذلك ويؤدى إليه، فاتركوه كى لا يقتضيه فلا يلزمكم.

وأحد ما يلزمهم على القول بأنه تعالى مريد لذاته، أن يكون مريدًا لسائر القبائح؛ فكان يجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص وذل فاسد.

فإن قيل: وما تعنون بالنقص؟ قلنا: التفرقة التى يجدها الواحد منا من نفسه إذا رجع إليها بين أن يريد القبيح وبين أن لا يريده بل يريد الواجب.

فإن قيل: إن هذا إنما يج فى الشاهد لأن أحنا يستحق هذه الصفة لمعنى هو الإرادة، والقديم تعالى يستحقها لذاته فلا يجب ذلك فيه.

قلنا: الصفة إذا كانت من صفات النقص لم يختلق الحال بين أن تكون مستحقة للذات وبين أن تكون لمعنى: ألا ترى أن كونه جاهلا لما كانت من صفات النقص، لم يختلف الحال بين أن تكون مصتحقة للذات أو مستحقة لمعنى، ذلك ههنا.

فإن قيل: قولكم إنه تعالى إذا كان مريدًا لذاته يجب أن يكون مريدًا للضدين مما لا يصح لأنه يعلم أن وجود الضدين فى محل واحد دفعة واحدة مستحيل، وإنما يعلم أين أحدهما دون الآخر؛ فما المعلوم من حاله أن يقع فهو مراد، وما المعلوم من حاله أنه لا يقع فهو متمنى، والقديم تعالى إذا كان مريدًا لذاته لا يجب أن يكون متمنيًا.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنه لا فرق بين ما المعلوم من حاله أن يقع وبين ما المعلوم من حاله أنه لا يقع فى صحة الإرادة، ولهذا فإن أحدنا قد يريد الضدين إذا اعتقد ارتفاع التضاد بينهما، مع أن المعلوم وقوعه من ذلك أحدهما دون الآخر؛ وكذلك فقد يريد الحلاوة والسواد في محل واحد، بحيث لا يفصل بين إرادتيهما ثم يقع أحدهما دون الآخر، ففسد ما ظنوه.

وبعد. فلو كان كذلك لوجب أن لا يكون النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم مريداً لإيمان أبى لهب، وإنما يكون متمنياً لأنه قد علم بأخبار الله تعاى إياه أنه لا يؤمن، وقد اتفقت الأمة على خلاف ذلك.

وبعد، فإن التمنى من أقسام الكلام، والمرجع به إلى قول القائل ليت كان كذا أو ليت لم يكن كذا، وإن كان يعتبر فيه الإرادة أن يكون هو الإرادة نفسها، كما فى الخبر لأنه مما يعتبر فيه الإرادة ثم لا يقال هو الإرادة نفسها، كذلك فى مسألتنا.

وبعد، فكان يجب على ما قالوه أنه لا يصل أحدنا إلى متمناه البته، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إنا نقول: إرادة الله تعالى تتعلق بالضدين ولكن على الوجه الذى يصح دون الوجه الذى يستحيل، فيريد أحد الضدين أن يكون، والآخر بأن لا يكون.

قيل له: الإرادة لا يصح تعلقها بالنفى، لأنها لو تعدت فى التعلق من وجه الحدوث إلى ما زاد عليه ولا حاصر، لوجب تعديلها فى التعلق إلى سائر الوجوه كالاعتقاد، فتعلق بالقديم والماضى والباقى، وقد علم تعذر ذلك؛ وأما إرادة أن لا يقوم زى فهى متعلقة بضد القيام وهو القعود، ولذلك لا يصح أن يريد من الميت أن لا يقوم، لما لم يتأت منه القعود.

وبعد، فلو كان القديم مريداً لذاته والمرادات غير مقصورة، فالواجب أن

يريد كل واحد من الضدين على كل وجه يصح أن يراد عليه، فيريد كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون، فيلزم اجتماع الضدين لا محالة.

وبعد، فليس بأن يريد أحد الضدين أن يكون والآخر أن لا يكون أولى من خلافه، فيجب أن يريد كل واحد منهما أن يكون وأن لا يكون لأنه مريد لذاته لا بإرادة محدثة تختص دون الآخر.

فإن قيل: يريد أحدهما، ثم كونه مريدًا له يجعل كونه لضده.

وقيل له: كيف يكون بإرادة أحدهما أحق من إرادة الآخر مع كونه مريدًا لذاته؟

وبعد، فإن ههنا أضداد لم يرد الله تعالى شيئًا منها؛ ألا ترى أنه لم يرد خلق فعل بحضرتنا إذ لو أراده يحصل فكنا ندركه، ولا أراد ضده أيضًا وهو الفناء إذ لو أراده لفنيت الأجسام كلها، لأن فناء بعض الأجسام فناء لسائرها؛ وكذلك فلم يرد تحريك هذا الجسم ولو أراده لتحرك فكنا نعلمه متحركًا، ولا أراد تكينه أيضًا وإلا كان يتعذر علينا تحريكه، لأن مراد الله تعالى بالوجود أولى؛ وأيضًا فلم يرد شهوتنا للطعام، وإلا ازدادت فكنا نجدها من أنفسنا ونتبينها، ولا أراد ما يضادها من النفار وإلا كنا نجد أنفسنا نافرين عن الطعام؛ فكيف يصح أن يقال فى كل ضدين أن الله تعالى يريد أحدهما، ثم كونه مريدًا لأحدهما يحيل كونه مريدًا لضده.

هذا هو الكلام على النجارية.

وأما الكلام على الأشعرية حيث قالت: إنه تعالى مريد بإرداة قديمة فهو أن يقول:

لو كان القديم تعالى مريد بإرادة قديمة، لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلا لله تعالى، لأن القديم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل؛ ألا ترى أن السواد لما كان سوادًا لذاته، وجب فى كل ما شاركه فى

كونه سوادًا أن يكون مثلا له، ولأنه كان يجب أن يكون هذا المعنى عالمًا قادرًا حيًا مثـل القديم تعالى، لأن الاشتراك فى القديم يوجب الاشـتراك فى سائر صفات النفس، وقد عر فساده.

وبعد، فإن تلك الإرادة القديمة كالإرادة المحدثة، فى أن لا تتعلق بأزيد من متعلق واحد مع طريق واحد مع طريق التفصيل، فكان يجب أن لا يكون لله تعالى إلا مريد واحد.

يحـقق ذلك أن لا يخلو؛ إمـا أن يـكون القـديم تعـالى مـريدًا بإرادة واحدة، أو بإرادات منحصرة، أو بإرادات لا نهاية لها.

لا يصح أن يكون مريدًا بإرادات لا نهاية لهـا، لأن وجود ما لا يتناهى محال.

وإذا كان مـريدًا بإرادة واحدة أو بإرادات منحصـرة لزم أن تكون مراداته منحصرة، حتى لا يصح أن يريد أزيد من ذلك، وقد عرف خلافه.

وعلى الجملة، فكل ما ألزمناه النجارية على القول بأنه تعالى مريد لذاته من اجتماع الضدين وغير ذلك من الوجوه، فهو لازم لهؤلاء أيضًا.

فإن قيل: قد علمتم أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا لذاته، ولا لمعنى قديم، فما دليلكم على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا بإرادة معدومة.

قلنا: الذى يدل على ذلك هو أن العدم لا اختصاص له ببعض المرادات دون البعض، فكان يجب أن يكـون القديم تعالى مـريدًا لسائر المرادات لمكان ذلك المعنى المعدوم، ومعلوم خلافه، لأن فى العدم كراهة، كما أن فيه إرادة، فلو جـاز أن يكون الله تعالـى مريدًا بإرادة مـعدومـة، لجاز أن يكون كـارهًا بكراهة معدومة، وهذا يوجب أن يكون مـريدًا للشىء كارهًا له دفعة واحدة، وهذا محال.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون مريدًا لذاته ولا بمعنى؟ قلنا: لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مريدًا لسائر المرادات، كما فى كونه مدركًا فإنه تعالى لما استحق هذه الصفة لا لذاته ولا لمعنى لم يختص ببعض المدركات دون البعض؛ وقد بينا أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا لسائر المرادات عند الكلام على النجارية، فثب بهذه الجملة أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفة لذاته ولا لما هو عليه فى ذاته ولا لمعنى قديم، فلم يبق إلا أن يستحقها لمعنى محدث وهو الإرادة على ما نقوله.

ثم إن تلك الإرادة لا تخلو؛ إما أن تكون حالة فى ذات القديم تعالى، أو فى غيره، أو لا فى محل.

لا يجوز أن تكون حالة فى ذاته تعالى وإلا كان يجب أن يكون محلا للحوادث، وذل يقتضى تحيزه وكونه محدثًا، وقد ثبت قدمه.

وإذا كان حالا فى غيره، فذلك الغير لا يخلو؛ إما أن يكون حيًا أو جمادًا، لا يجوز أن يكون حالا فى الحى وإلا كان بإيجاب الحكم له أولى، ولا أن يكون حالا فى الجماد، إذ لو صح حلولها فى الجماد لصح حلولها فى بدن الحى أيضًا، لأنه ما من عرض من الأعراض يصح حلوله فى الجماد إلا ويصح حلوله فى الحى، وإن كان فيما يوجد فى الحى ما لا يصح حلوله فى الجماد فكان يجب صحة أن يوجد الإرادة فى يد الواحد منا مثلا، حتى فى بعض الحالات هذه الصفة كأنها من ناحية يده، والمعلوم خلافه فليس إلا أن الإرادة موجودة لا فى محل.

والمخالف فى هذا الباب شبه، وشبههم نوعان: أحدهما يشترك فى كلا الفريقين، والآخر يتعلق به أحد الفريقين دون الآخر.

فالأول، نحو قولهم: لو كان الله تعالى مريدًا بإرادة محدثة، لكان لا يخلو حال تلك الإرادة من أحد ووه

إما أن تكون حالة فى ذات لا يجوز، لأن الحلول إنما يصح فى المتحيز، والله تعالى ليس بمتحيز.

وإما أن تكون حالة فى الغير وقد أبطلتم ذلك.

وأما أن توجد لا فى محل، وذلك لا يصح لأن وجود الأعراض لا فى محل محال.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنا لا نقول: إن تحل فى ذات القديم أو فى غيره، بل نقول: إنها توجد لا فى محل، فلم لا يجوز ذلك؟ فإن قالوا: لأنه عرض، ووجود العرض لا فى محل محال، واعتبر ذلك بالألوان والأكوان وغيرهما من أجناس الأعراض، قلنا: هذا قياس بعض الأعراض على البعض من غير علة تمعها وذلك لا يصح، على أن الفناء من جملة الأعراض، ثم إنه يوجد لا فى محل.

وربما قالوا: إن فى الأعراض ما لا يصح وجوده إلا فى محل بالاتفاق، وإنما لا يصح ذلك فيها لكونها عرضًا، فكل ما شاركه فى ذلك وجب أن يشاركه فى الحكم، قلنا: إنا لا نسلم أن ما لا يصح وجوده إلا فى محل من الأعراض إنما لا يصح لأنه عرض فبينوا ذلك، فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا.

ثم يقال لهم: ما أنكرتم أن هذه الأعراض إنما لا يصح وجودها إلا فى محل، لأنه لو وجد شىء منها لا فى محل أدى إلى انقلابه عما هو عليه فى ذاته، أو إلى انقلاب غيره.

بيان هذه الجملة، أن السواد والبياض لو وجدا لا فى محل لكان لا يخلو؛ إما أن يتضادا أولا، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر لم يصح لأن ذلك يقدح فى تضادها أصلا ويخرجهما عما هما عليه فى أنفسهما، وإذا تضادا كان يجب أن يكون تضادهما على مجرد

الوجود، فكان يجب استحالة أن يوجد لونان فى العالم، وقد عرف فساده، وهكذا فى الحركة والسكون وغيرهما من الأعراض لو وجدت لا فى محل.

يبين ذلك، أنهما إذا وجدا لا فى محل، فأما أن يوجبا الحكم أولا؛ لا يجوز أن لا يوجبا الحكم لأن إيجابهما الحكم لما هما عليه فى ذاتهما، فلو وجدا على حد لا يصدر عنهما الإيجاب لكان يكون قد انقلب جنسهما، وإذا أوجبا مع أنهما وجدا لا فى محل لكان لم يكونا بان يوجبا الحكم لهذا المحل، أولى من أن يوجبا لغيره من المحال لعدم الاختصاص، فكان يجب أن يوجبا كون الجواهر كلها متحركة ساكنة فى وجهة واحدة، وذلك يوجب انقلابهما عما هما عليه فى أنفسهما، لأن الجوهرين لأمر يرع إليهما لا يصح وجودهما فى جهة واحدة؛ فبان بهذه الجملة صحة ما ادعيناه، من أن هذه الأعراض إذا لم توجد إلا فى محل، فإنما لا يصح ذلك فيها، لأنها إذا وجدت لا فى محل أدى إما إلى انقلابهما عما هى عليه فى ذاتها، أو إلى انقلاب غيرها؛ وليس كذلك الإرادة، فإن الذى يقتضيه ما هى عليه فى ذاتها هو أن توجب الحكم للحى. وتضاد ضدها عليه، وهى مع أنها موجودة لا فى محل، توجب الحكم لله تعالى وتضاد ضدها عليه، ولا تنقلب عما هى عليه فى ذاتها.

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: إن الله تعالى لو كان مريدًا بإرادة محدثة موجودة لا فى محل، لكان لا تختص تلك الإرادة بالله تعالى، وحالها مع الله تعالى كحالها معنا، فإما أن توجب الحكم لناوله جميعًا أو لا توجب الحكم لأحد أصلا، فأما أن توجب لأحدهما دون الآخر فلا.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن الإرادة علة، ومن حق العلة أن تختص بالمعلول غاية الاختصاص بطريقة الحلول إذا كان ممكنًا، وطريقة الحلول فينا ممكنة، فمتى لم تخلنا انقطع اختصاصها بنا، وإذا انقطع اختصاصها بنا وجب أن تختص بالله سبحانه وتعالى، سيما إذا كان وجودها

على حد وجـود القديم، وإلا خرجت عـن كونها علة مـوجبة واخـتصت به دوننا وصارت بإيجاب الحكم له أولى وصار الحال فـيها كالحال فى جنس من الأجناس المقـدورات؛ إذا ثبت كونه مقـدوراً، وثبت أنه غيـر مقدور لـنا فإنه والحـال هذه لابد من أن تكون مـقـدوراً لله تعـالى، وإلا خـرج عن كـونه مقدوراً، كذلك فى مسألتنا.

وشبـهة أخرى لهـم فى المسألة، وهى أنهم قالـوا: لو كان اختـصاص الإرادة بالقديم من حيث أن وجودها على حـد وجود القديم لوجب فى الفناء أن يختص به، لأن وجوده على حد وجود القديم تعالى فيجب أن ينفيه تعالى الله عن ذلك كما ينفى الجواهر.

والأصل فى الجـواب عن ذلك، أن هذا لا يصح، لأن الفـناء إنما ينفى الجواهر لا لأن وجـوده على حد وجود الجـواهر بل لأنه ضد له، وهذا غـير ثابت فى القديم إذ القـديم لا يضاد الفناء فلا يجب أن ينفيـه وإن كان وجوده على حد وجوده، وصار الحال فى ذلك كـالحال فى السواد والحلاوة إذا وجدا فى محل واحد وطرأ عليهما بياض، فكما أنه لا يجب فى البياض أن ينفيهما جميعـًا وإن كان وجوده على حد وجودهما لما لم يكن ضـدًا لهما وإنما يجب أن ينفى ما يضاده وهو السواد، كذلك ههنا.

شبـهة أخرى لهم فى المسـألة، وهى أنهم قالوا: لو كان القـديم تعالى مريدًا بإرادة مـحدثة، لكان لابد لتلك الإرادة من محدث وفـاعل، فلا يخلو إما أن يكون فاعلهـا الواحد منا، وذلك إما أن يفعله فى نفسـه أو فى غيره، وإذا فـعله فى نفسـه، فبـأن توجب الحكم له أولى، وإذا فـعله فى غيـره لم يصح، لأن تعدية الفعل عن محل القدرة لا يمكن إلا بالاعـتماد، والاعتماد مما لاحظ له فى توليـد الإرادة؛ وإما أن يكون فـاعلها القديم تـعالى، وذلك يوجب أن يكون مـريدًا لتلك الإرادة، والـكلام فى تلك الإرادة كـالكلام فى هذه فيتسلل.

والأصل في الجـــواب عن ذلك، أن هذا لا يـصح، لأن الإرادة جنس الفعل وجنس الفـعل لا يحتاج إلى الإرادة، فيصح من الله تـعالى أن يريد ما يريد، وإن لم يرد إرادته. يبـين ذلك أن الإرادة لا تقع مـقصـودة، وإنما تقع تبـعًـــا؛ ألا ترى أن الآكل إذا أراد الأكل فـــإن إرادته تابعـة للأكـل لا أنهـا مقصـودة، بل المقصود هو الأكل ثم ما يدعو إليـه يدعو إلى إرادته، فكذلك الحـال في غيـر الأكل، فكيف يجب أن يـريد الإرادة حتى يلـزم عليه مـا لا يتناهى.

على أن في البـغـداديين من أصـحـابنا من أحـال الإرادة، وزعم أنهـا كالقـديم والماضي في أنها لا يصح إرادتها، ونحن وإن صـححنا إرادة الإرادة فلم نوجبه، وليس يلزم على الجواز ما يلزم على الوجوب.

ثم يقـال لهم: أليس أحدنا إذا اكـتسب فـلابد من أن يزيد الاكتـساب بإرادة أخرى مكتسبة وإلا لزم وجود ما لا نهـاية له من الإرادة المكتسبة، فهلا جاز مثله في مسألتنا، أن يقال: إن الله تعالى يريد ما يريده بإرادة محدثة، ثم لا يريد تلك الإرادة بإرادة أخرى حتى لا ينقطع.

ومتى قـالوا: انتهى ذلك في الواحد منا إلـى إرادة ضرورية، قلنا لهم: فكان يجب أن يكون الواحد منا في بعض الحالات مـضطرًا إلى الإرادة وغير مختار فيها، وأن يجدد ذلك الاضطرار من نفسه، ومعلوم خلافه.

ومما يتعلقون به، قولهم: لو كان الله تعالى مريدًا بإرادة محدثة لكان قد حصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن عليها، فيجب أن يكون قد تغير.

وجوابنا، ما تريدون بالـتغير؟ فإن أردتم به أن حـصل على هذه الصفة بعد إن لم يكن علـيها فـهو الذي نقوله، وإن أردتم به أنه صـار غير مـا كان فليس يجب إذا حصل الذات على صفة من الصـفات لم يكن عليها قبل ذلك أن يتغير؛ ألا ترى أنه تعالى لم يكن فاعلا فيما لم يزل، ثم حصل فاعلا بعد أن لم يكن، ولم يجب أن يكون قد تغير، كذلك في مسألتنا.

فأما قـولهم فى المحل إذا ابيض بعد أن كان أسود: إنه قد تغـير، فذاك على اعتقادهم أنه صار غير ما كان، والأسامى تتبع اعتقاداتهم.

فهذا هو الكلام على ما يتعلق به كلا الفريقين.

وأما ما يتعلق به أحد الفريقـين دون الآخر، فقولهم: إنه تعالى لم يكن ساهيًا ولا غـافلا فيما لم يزل، فيـجب أن يكون مريدًا؛ وهذه طريقة ابن أبى بشر الأشعـرى، فإنه أبدًا يستدل بانتفـاء الصفة على ثبوت ضـدها، وبإثباتها على انتـفاء ضدها. غـير أن تلك الطـريقة لا تتأتـى ههنا، لأن ضد السـهو والغفلة إنما هو العلم والإرادة.

فإن قال: لم لا يجـوز أن تكون مضاداتهمـا للإرادة ولا يضادان العلم؟ قلنا: لأن الإرادة تخـالف العلم، والشىء لا ينفى شـيئـين مـختلفـين غيـر ضدين.

وعلى أن الاستدلال بانتفاء الصـفة على ثبات ضدا إنما يوجب أن لو لم يجز خلو الذات على الصفتـين جميعًا، فأما والذات إذا صح خلوها جـميعًا فلا، وفـى مسألتـنا يصح خلو القديم تعـالى وغيـره من الأحيـاء عن هاتين الصفـتين؛ ألا ترى أنه تـعالى غيـر ساه ولا غـافل عن ذاته، ثم لا يجب أن يكون مريدًا لهـا، وكذلك فغـير غافل عن الماضى والـباقى لا يصح أن يكون مريدًا لهمـا، وهكذا فإن المسلمين غيـر ساهين ولا غافلين عن مـضى اليهود والنصارى إلى الكنائس والبيع، ثم أنهم غير مريدين لذلك، ففسد ما قالوه.

وقريب من هذا، قولهم: أنه تعالى لم يكن كارهًا فيما لم يزل، فيجب أن يكون مريدًا، وقد أجـبنا عن هذا، وبينا أن الاستدلال بانتفـاء الصفة على بيان ضـدها أو بيانـها على انتـفاء ضدها، مما لا يـصح إلا إذا استحـال خلو الذات عن الصفتين جميعًا، وبينا أن أحدنا مع كونه عالمًا بتصرفات الناس فى الأسواق قد لا يريدها ولا يكرهها، فلا نطول الكلام بها.

فصل، فيما يريده الله تعالى وما لا يريده من فعل نفسه ومن فعل غيره

وقبل الشروع، نذكر مقدمة تكون توطئة للباب فنقول:

إن العالم بما يفعله إذا كان له فيه غرض، وكان ذلك الفعل مقصودًا بنفسه غير تابع لغيره، فإنه لابد من أن يريده إذا لم يكن هناك منع، ولابد من استكمال هذه الشرائط؛ لأنه لو لم يكن عالمًا بما يفعله، لصح أن يقع الفعل ولا يريده.

ولابد أن يكون له فيه غرض، ويكون مقصودًا بنفسه غير تابع لغيره، لأنه لم يكن كذلك لصح أن يقع ولا إرادة؛ ألا ترى أن الجلاد مع علمه بأن عند الضرب ينتفض الثوب قد يجلد وينتفض الثوب ثم لا يريده لما كان نفض الثوب غير مقصود بنفسه وإنما هو تبع للجلد؛ كذلك فإن الفصاد قد لا يريد الألم مع علمه أن الفصد قلما ينفك من ألم لما لم يكن مقصودًا والمقصود غيره، كذلك فى مسألتنا.

ولابد من ارتفاع الموانع، لأنه لو منع والحال ما ذكره من الإرادة، لكان يصح منه الفعل ولا إرادة؛ ألا ترى أن من قدم إليه طعام وبه الحاجة إليه ثم منع من إرادته، فإنه يأكله لا محاله، فأما عند اجتماع هذه الشرائط فإنه لابد إذا فعل من أن يريد. إذا ثبت هذه الجملة عندنا إلى المسألة.

اعلم أن القديم تعالى لابد من أن يكون مريدًا لسائر ما يفعله سوى الإرادة والكراهة، لاجتماع هذه الشرائط التى اعتبرناها فيه. وإنما لم يجب ذلك فيهما لأن هذه الشرائط غير ثابتة فيهما ولأنه لا فائدة من إرادتهما، فإن ما يصح حدوثه يصح أن يراد ويكره، والإرادة والكراهة مما يصح حدوثهما.

وأما أفعال العباد فعلى ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك، وما هذا سبيله فإنه تعالى لا يريده ولا يكرهه.

وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين: أحدهما قبيح والآخر حسن فما كان قبيحًا فإنه لا يريده البتة بل يكرهه ويسخطه.

وما كان حسنًا فهو على ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حسنه، والآخر ليس له صفة زائدة على حسنه.

وهذا الثانى إنما هو المباح، والله تعاليل لا يجوز أن يكون مريدًا له على ما سنبينه من بعد إن شاء الله تعالى.

وأما الأول، وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله تعالى، بدليل أن غاية ما يعلم به مراد الغير إنما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر، لأنه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر عند وتوعد عليه بالعقاب العظيم، فيجب أن يكون تعالى مريدًا له على ما نقوله.

وبعد، فإذا كان العبد مطيعًا لله تعالى بفعل الواجبات والنوافل وجب أن يكون الله تعالى مريدًا لها، لأن المطيع هو من فعل ما أراده المطاع، بدليل قوله تعالى: "ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع"[1] أى لا يفعل ما أراده؛ ويدلك على ذلك أيضًا قول سويد بن أبى كاهل:

رب من أنضحت غيظًا صدره　　　قد تمنى لى موتًا لم يطع

أى لم يفعل له ما أراده.

وكذلك قد روى، أن النبى ﷺ ضرب بعقبه الأرض بين يدى عمه العباس نبع الماء، فقال له عمه العباس: يا ابن أخ إن ربك ليطيعك، فقال له النبى ﷺ: وأنت يا عم، لو أطعت الله لأطاعك.

---

(١) سورة غافر - آية ١٨.

فإن قيل: هلا كان المطيع هو من فعل ما أمر به الغير؟ قلنا: إن الأمر إذا تجرد عن الإرادة لم يتميز عن النهى أو ما فى معناه من التهديد، فكان يجب أن يكون العصاة كلهم مطيعين لله تعالى بأن يفعلوا ما شاءوا لقوله تعالى: "اعلموا ما شئتم"(١). وكان يجب أن يكون إبليس مطيعًا لله تعالى بأن يستفزز من استطاع، وبأن يجلب على المكلفين بخيله ورجله لقوله: "واستفزز من استطعت"(٢) الآية، ومعلوم خلافه.

وبعد، فإن العبد إذا فعل ما أراد السيد يكون مطيعًا له وإن لم يصدر من جهته أمر، بأن يكون السيد ساكتًا بل أخرس، والذى يوضح هذه الجملة ما قدمناه من قوله تعالى: "ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع"(٣) استعمل الطاعة حيث لا يتصور الأمر، وكذلك فقول سويد يدل على ما ذكرناه.

وأما المناجاة، فإنه تعالى لا يريدها ولا يكرهها لا فى الدنيا ولا فى الآخرة عند شيخنا أبى على لأنه لا فائدة فى ذلك، وحمل قوله تعالى لأهل الجنة "كلوا واشربوا هنيئًا"(٤) على الإباحة ولم يجعله أمرًا.

وأما عند أبى هاشم فإنه تعالى يريدها فى دار الآخرة؛ قال: لأنه يتضمن هناك فائدة ما يضمن فى دار الدنيا، وهو أن أهل الآخرة إذا عرفوا أن الله تعالى يريد تلك المباحثات منهم كان ذلك أهنى لهم وأطيب لهم، فصار سبيلهم سبيل الضيف إذا علم من حال المضيف أنه يريد معه تناول ما قدمه إليه، فكما أن ذلك يزيد فى لذته كذلك فى مسألتنا، وأجرى قوله عز وجل: "كلوا واشربوا هنيئًا" على ظاهره وقال: إنه أمر على الحقيقة.

---

(١) سورة فصلت - آية ٤٠.

(٢) سورة الإسراء - آية ٦٤.

(٣) سورة غافر - آية ١٨.

(٤) سورة الطور - آية ١٩.

وهذه الجملة كلها عارضة فى الكلام، إذ المقصود بيان أنه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاؤها، بل يكرهها ويسخطها؛ الذى يدل على ذلك أن غاية ما به يعرف كراهة الغير إنما هو النهى، وقد صدر من جهة الله تعالى النهى وما هو أكبر النهى، لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الأليم، وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، كل ذلك منه أدلة على أنه تعالى لا يريده هذه القبائح بل يكرهها.

وقد استدل رحمه الله بعد هذه الجملة، بآيات من القرآن فى هذا الباب تنبيهًا على أن كتاب الله المحكم ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل.

فمن جملتها، قوله تعالى: "وما الله يريد ظلمًا للعباد"[1] ووجه الاستدلال به، هو أن قوله ظلمًا نكرة، والنكرة فى النفى تعم، فظاهر الآية يقتضى أنه تعالى لا يريد شيئًا مما وقع عليه اسم الظلم، فصار ذلك بمنزلة قول القائل: ما رأيت رجلا، فكما أن ظاهرة يقتضى أنه لم ير أحدًا ممن يقع عليه اسم الرجل، كذلك فى مسألتنا.

فإن قيل: أكثر ما فى هذا أنه تعالى لا يريد أن يظلم العباد، فمن أين أنه لا يريد أن يتظلموا، قلنا: من حيث أن الآية عامة فى سائر ما يقع عليه اسم الظلم، فيجب القضاء بأنه لا يريد بأنه لا يريد شيئًا منه.

ومما يدل على أنه تعالى مريد لطاعات من الواجبات والنوافل قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"[2] وهذه اللام لام الغرض والإرادة، فكأنه قال: ما خلقتهم وأردت منهم إلا العبادة.

وقوله تعالى: "والله لا يحب الفساد"[3] يدل على أنه لا يريد الفساد ولا يحبه سواء كان من جهته أو من جهة غيره، سواء كان متعديًا أو غيره.

---

(١) سورة غافر - آية ٣١.

(٢) سورة الذاريات - آية ٥٦.

(٣) سورة البقرة - آية ٢٠٥.

وأيضًا: لو أراد هذه المعاصى والقبائح والكفر لوجب أن يكونوا مطيعين لله تعالى بمعاصيهم، لأنهم فعلوا ما أراده الله تعالى.

متى قالوا: إن الله تعالى لم يأمرهم بهذه المعاصى فلذلك لم يكونوا مطيعين له، قلنا: قد أجبنا عنه فلا يلزمنا الإعادة.

واعلم أن الظلم كما يقع على الضرر الذى يتعدى فقد يقع على ما لا يتعدى، وعلى هذا حمل قوله تعالى: "إن الشرك لظلم عظيم" وقوله تعالى: "قالا ربنا ظلمنا أنفسنا"[١] وقال "ولكن أنفسهم يظلمون"[٢] إلى غير ذلك.

وإن كان على الحقيقة اسم لضرر متعد على الشرائط المذكورة، فالآية متناولة للقسمين المتعدى وغير المتعدى.

وأحد ما يدل عليه من جهة السمع، قوله تعالى بعد عده الفواحش والمعاصى "كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهًا"[٣] بين أن المعاصى كلها مكروهة عنده، ولن تكون كذلك إلا وهو كاره لها، ولا يكون كارهًا لها إلا وهو غير مريد لها، إذ لو كان مريدًا لها مع الكراهة لكان حاصلا على صفتين ضدين وذلك مستحيل.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يريد القبائح، هو أنه تعالى لو كان مريدًا للقبيح لوجب أن يكون فاعلا لإرادة القبيح، وإرادة القبيح قبيحة، والله تعالى لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه.

فإن قيل: إن هذا ينبنى على أنه تعالى مريد بإرادة يفعلها ونحن لا نسلم ذلك، قلنا: إنا قد بينا أنه تعالى مريد بإرادة محدثة موجودة لا فى محل وتكلمنا عليه، فلا نعيده.

---

(١) سورة الأعراف آية ٢٣.

(٢) سورة آل عمران - آية ١١٧.

(٣) سورة الإسراء - آية ٣٨.

فإن قيل: ومن أين أن إرادة القبيح قبيحة؟ قلنا، هذا معلوم على الجملة بالاضطرار، لأنا لا نشك فى أن الأمر بالقبيح قبيح، فيجب فى كل ما يؤثر فيه ويوجبه أن يكون بمثابته فى القبح، والذى يؤثر فى كون الكلام أمرًا وخبرًا ليس إلا الإرادة.

فإن قيل: يلزم على هذا أن تكون القدرة على القبيح قبيحة، لأنها تؤثر فى ذلك. قلنا: إن بينهما فرقًا، فإن القدرة مصححة، وتأثيرها على طريق التصحيح، خلاف الإرادة.

فإن قيل: هلا انقسمت إرادة القبيح إلى ما يكون قبيحًا وإلى ما يكون حسنًا كما تنقسم إرادة الحسن إلى ما يكون حسنًا وإلى ما يكون قبيحًا؟

قلنا: إن إرادة القبيح إنما تقبح لكونها إرادة للقبيح؛ بدليل أنها متى عرف كونها على هذه الصفة عرف قبحها وإن لم يعلم أمر آخر، ومتى لم يعرف كونها على هذه الصفة جوز أن تكون حسنة وجوز أن تكون قبيحة، لم يجز انقسامها إلى قبيح وحسن؛ وليس ذلك إرادة الحسن، فإنها لا تحسن لكونها إرادة للحسن، فلم تمتنع تلك القسمة التى ذكرناها. ولهذا فإن المستحق للعقوبة، لو أراد من الله تعالى أن يعاقبه فإن إرادته قبيحة والعقوبة حسنة.

فإن قيل: لو وجب فى الإرادة المتعلقة بالقبيح أن تكون قبيحة كلها، لوجب فى الإرادة المتعلقة فى الحسن أن تكون حسنة كلها، لأنهما فى طرفى نقيض.

قلنا: غير ممتنع فى فعل من الأفعال إذا كان قبيحًا كله أن لا يكون نقيضه حسنًا كله، فإن الكذب قبيح كله، ثم ليس يجب فى الصدق أن يكون حسنًا كله، فإنك تعلم أن من الصدق المتضمن لدلالة على نبى قد توارى عن عدوه يكون قبيحًا، وكذلك فإن تكليف ما لا يطاق قبيح كله، ولا يجب فى تكليف ما يطاق أن يكون حسنًا كله.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للعاصى، هو أنه تعالى لو كان مريداً لها لوجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص وذلك لا يجوز على الله تعالى، بهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى.

فإن قيل: ولم قلتم إذا كان مريداً للمعاصى وجب أن يكون حاصلا على صفة من صفات النقص؟

قلنا: الدليل على ذلك الشاهد فإن أحدنا متى كان كذلك، كان حاصلا على صفة من صفات النقص، وإنما وجب ذلك لكونه مريداً للقبيح، فيجب مثله فى الله تعالى.

فإن قيل: إنما وجب ذلك فى الواحد منا لأنه مريد بإراة محدثة يستحق بفعلها الذم إذا تعلقت بالقبيح، والقديم تعالى مريد لذاته، فكيف يقاس أحدهما على الآخر؟

قلنا: إن هذا لا يصح، لأن الصفة إذا كانت من صفات النقص فلا يفترق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس وبين أن تكون مستحقة للمعنى؛ ألا ترى أن كونه اهلا لما كانت من صفات النقص، لم يفترق الحال بين أن تكون مستحقة للنفس، وبين أن تكون صادرة عن علة فى أنه فى كلا الحالين يقتضى النقص.

فإن قيل: إن الله تعالى إنما يريد القبائح والمعاصى أن تكون متناقضة فاسدة، لا أنه يريدها على الحد الذى يراها. قلنا: وأى مانع من أن يريدها على هذا الحد أيضًا وهو مريد لذاته أو بإرادة قديمة، والإرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض؛ على أن الإرادة لا تتعلق بقبح القبيح وفساد الفاسد، ولهذا لا يختلف الحال فى القبح وفساده بالإرادة وعدمها.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصى، هو أنه نهى عن ذلك، فلو كان مريداً لها لم يجز ذلك؛ ألا ترى أن العاقل فى

الشاهد لو فعل ذلك لسخر منه وهزئ به، وإذا لم يجز ذلك فيما بينا فلأن لا يجوز على الله تعالى وهو أحكم الحاكمين وأعدل العادلين وأولى وأحق.

وأيضًا، فلو كان مريدًا لها مع أنه نهى عنها لكان يجب أن يكون حاصلا على صفتين ضدين، إذ النهى نهيًا إلا بالكراهة، وذلك محال.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصى، هو أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مختارًا لها، لأن الاختيار والإرادة واحد.

ومتى قيل: إن الاختيار إنما يستعمل فى الإرادة المتعلقة بفعل نفسه فكيف يصح هذا الكلام؟ قنا: أليسى من مذهبكم أن هذه المعاصى كلها من فعل الله تعالى، فجوزوا ما ألزمناكم.

وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصى، هو أنه لو كان مريدًا لها لوجب أن يكون محبًا لها وراضيًا بها، لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل أحببت وأرضيت، وبين أن يقول أردت؛ حتى لو أبت أحدهما ونفى الآخر لعد متناقضًا. فهذا جملة الكلام فى ذلك.

والقوم يتعلقون فى هذا الباب بشبه.

من جملتها، قوله تعالى: "ولقد ذرأنا لجهنم كثيرًا من الجن والإنس"(١) ووجه تعلقهم به هو أنهم يقولون: إن هذه اللام لام الغرض ولها نظائر كبيرة فى اللغة فظاهر الآية يقتضى أنه تعالى خلق كثيرًا من الجن والإنس ليعاقبهم فى نار جهنم، ولن يكون كذلك إلا ويريد منهم ما استوجبوا به لعقوبة، وفى ذلك ما نريده.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن أول ما فى هذا أنه لا يمكنكم الاستدلال بالسمع، لأن صحة السمع تنبنى على كونه تعالى عدلا حكيمًا،

(١) سورة الأعراف آية ١٧٩.

وأنتم لا تقولون بذلك بل سددتم على أنفسكم طريقة العلم بإثبات الصانع على ما مر فكيف يمكنكم الاحتجاج به؟ ثم نقول: قولكم أن هذه اللام لام الغرض لا يصح، لأن لام الغرض مما لا يدخل فى الأسماء الجامدة وإنما يدخل على المصادر والأفعال المضارعة، وعلى هذا لا يقال: دخلت بغداد للسماء والأرض كما يقال دخلت بغداد للعلم أو لطلب العلم؛ وجهنم اسم جامد، فكيف تدخله لام الغرض؟

ومتى قالوا: الغرض به المعاقبة بجنهم كان ذلك عدولا عن الظاهر، وإذا عدلوا عن الظاهر فليسوا بالتأويل أولى منا فنتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع، فنقول: إن هذه اللام لام العاقبة، ولها نظائر كثيرة فى القرآن وفى اللغة، قال الله تعالى: "فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزنا"(١)، ومعلوم أنهم لم يلتقطوه لهذا الوجه بل التقطوه ليكون لهم قرة عين على ما حكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله: "وقالت امرأة فرعون قرة عين لى ولك لا تقتلوه"(٢) وقوله: "ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك"(٣) وعاقبتهم يضلون عن سبيلك وقوله: "إنما نملى لهم ليزدادوا إثما"(٤) أى عاقبتهم أن يزدادوا إثمًا قال الشاعر:

له ملك ينادى كل يوم　　　لدوا للموت وابنوا للخراب

وقال آخر:

وللموت تغذوا الوالدات سخالها　　　كما لخراب الدهر تبنى المساكن

---

(١) سورة القصص - آية ٨.

(٢) سورة القصص - آية ٩.

(٣) سورة يس آية ٨٨.

(٤) سورة آل عمران - آية ١٢٨.

وقال آخر:

أموالنا لذوى الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها

ويقال فى المثل:

ربا ساع لقاعد، آكل غير حامد

يوضح هذه الملة، أن الآية وردت مورد الذم، ولا يستحق أحدنا الذم على أنه تعالى خلقه للمعاقبة، فليس إلا أن تحمل على ما قلنا لتوافق دلالة العقل، ولا يناقض قوله تعالى "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"[1].

وأحد ما يولون بإيراده فى هذا الباب، قولهم: لو وقع فى العالم ما لا يريده الله تعالى، أو لم يقع ما أراده، لدل على عجزه وضعفه، كما فى الشاهد، فإن الملك إذا أراد من جنده ورعيه أمراً من الأمور ثم لم يقع، أو وقع ما لم يرده دل على عجزه وضعفه، كذلك يجب مثله فى الغائب.

والأصل فى الجواب عن ذلك من طريق العلم، هو أن نقول: ما يريده الله تعالى لا يخلو؛ إما أن يكون من فعل نفسه، أو من فعل غيره، فإن كان من فعل نفسه ثم لم يقع دل ذلك على عجزه وضعفه، لأن من حق القادر على الشىء إذا خلص داعيه إليه أن يقع لا محالة حتى إن لم يقع دل على أنه غير قادر عليه وإن كان ما يريده من فعل غيره؛ فإما أن يريده الإكراه والحمل أو على طريق الاختيار فإن أراده على طريق الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه عن السبب الذى يوصله إلى الحمل والإكراه، فأما إذا أراده على طريق الاختيار من دون أن يعود نفعه أو ضرره إليه ثم لم يقع لم يدل على عجزه ونقضه، لأن المرجع بالعجز زوال القدرة، وليس يجب إذا لم يقع أمر من الأمور من الفاعل المختار أن يدل على عجزه.

(1) سورة الذاريات - آية ٢٦.

وأما الجواب على ما ذكروه فى الملك فقد دخل فيما تقدم، لأنه إما أن يريد ما يريده منهم على سبيل الإكراه أو على سبيل الاختيار، فإن أراده على سبيل الإكراه ثم لم يقع دل على عجزه ونقه وأنه غير قادر على السبب الذى يلجئهم إلى ذلك الفعل، فأما إذا أراده على طريق الاختيار، كأن يريد منهم أن يعبدوا الله تعالى ويطيعوه ليسعدوا بذلك ويفوزوا بالثواب الجزيل ثم لا يقع، لا يدل على عجزه وضعفه إذ لا يعود إليه نفع ولا ضرر.

يزيد ما ذكرناه وضوحًا، أن النبى ﷺ إذا أراد من أبى لهب الإيمان على طريق الاختيار لكى لا يستحق من الله تعالى العقوبة، ثم إنه لشقاوته وسوء اختياره إذا لم يختر ذلك، لم يدل على عجز الرسول عليه السلام؛ وكذلك فإن المسلمين إذا أرادوا من النصارى واليهود أن يتركوا المضى إلى الكنائس والبيع وأن يدخلوا فى الإسلام على طريق الاختيار، فإذا لم يتركوا ذلك لم يدل على عجز المسلمين وضعفهم، وإنما يدل على عجزهم أن لو رجع إليهم بنفع أو ضرر، فأما إذا خلا عن هذين فلا.

ثم يقال لهم: أليس الله تعالى أمر عباده بالطاعة ثم لم يقع، لم يدل على ضعفه وعجزه، مع أن الملك فى الشاهد لو أمر جنده بأمر من الأمور ثم من الأمور لم يقع، لكان ذلك أدخل فى عجزه وضعفه من أن لو أراد منهم ذلك الأمر ثم لم يقع، فهلا فرقتم بين الشاهد والغائب فى هذا الغاب.

فإن قالوا: فرق بين الموضعين، لأن أحدنا لا يأمر إلا مع الإرادة فلهذا يدل على عجزه وضعفه، وليس كذلك القديم تعالى فإنه قد يأمر بما لا يريده، فلا يجب ما ذكرتموه. قلنا لهم: هذا لا يصح لأن الله تعالى لا يأمر بما لا يريده.

وبعد، فلو كان كذلك لكان يجب إذا أمر الملك بأمر من الأمور من دون الإرادة ثم لا يقع بأن لا يلتفت إليه أن لا يدل على عجزه ونقصه،

والمعلوم خلافه، على أنا قد بينا أن الأمر لا يصدر أمرًا إلا بالإرادة، وأن هذه القضية تختلف شاهدًا وغائبًا، ففسد ما قالوه.

ثم إنا نقول لهم لو وجبت هذه الطريقة فى الإرادة لوجبت أيضًا فى المحبة والرضى، فكان يجب فى الملك إذا أحب فعلا من الأفعال من الرغبة ثم لا يقع دل على عجزه ونقصه، ومعلوم خلافه؛ إلا أن هذا مما يلتزمه الأشعرى فلا معنى لإلزامه إياه، وإنما يجب أن نلزمه النجارية، فإنهم يرمون الفرق بين الإرادة والمحبة والرضى ولا يتأتى ذلك لهم، فقد بينا فيما تقدم أن هذه الإرادة والمحبة والرضى كلها من باب واحد، ودللنا عليه بما لا طائل فى إعادته.

فإن قالوا: كيف يصح قولكم إن الإرادة والمحبة والرضى من باب واحد مع أن القائل يقول: أحب جاريتى ولا يقول أريدها ولا أرضاها، فلو كان معنى هذه الألفاظ واحدًا لكان يجب جواز استعمال بعضها مكان البعض، كما فى القعود والجلوس وغير ذلك.

قلنا لا شك فى أنها متفقة فى المعنى حقيقة، ولا يمتنع فى اللفظين المتفقين فى المعنى أن تستعمل إحداهما مجازًا حيث لا تستعمل الأخرى، وعلى هذا فإن الغائط والمكان المطمئن كان فى الأصل واحدًا، ثم استعمل أحدهما فى الكناية عن قضاء الحاجة ولم يستعمل الآخر، كذلك فى مسألتنا.

فهذه جملة ما يقال فى هذه الشبه من طريق العلم.

فأما إذا سلكنا معهم طريقة الجدل، فالأصل فيه أن نقول: ومن أين يجب إذا لم يقع ما أراده الله تعالى أن يدل على عجزه؟ فإن قالوا: لأن فى الشاهد إذا لم يقع ما أراده الملك من جنده دل على عجزه، وكذلك فى الغائب، قلنا: وبأية علة جمعتم بين الشاهد والغائب؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا.

ثم يقال لهم. ما أنكرتم أن هذه القضية إنما وجبت فى الشاهد لأن الملك يتقوى بما يريده من جنده ويعود نفعه وضره إليه، وليس كذلك القديم تعالى، فإن المنافع والمضار مستحيلة عليه؛ يوضح ذلك، أن الملك لو أراد من جنده ما لا يتقوى به، كأن يريد منهم أن يصلوا بالليل ويصوموا بالنهار ليستعدوا بذلك ويستحقوا به عند الله المنزلة ثم لم يقع لم يدل على عجزه وضعه، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

ومما يتعلقون به، قولهم: أجمعت الأمة على أن قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذا يدل على أن كل ما وقع فى العالم من الكفر والمعاصى فمشيئة الله تعالى وفى ذلك ما نريده.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن دعوى الإجماع فيها غير ممكنة لأنا نخالف فيه، وإنما هو من إطلاقات المجبرة؛ على أن الاستدلال بالإجماع على هذه المسألة غير ممكن، لأن كون الإجماع حجة إما أن يستند إلى الكتاب أو إلى السنة، وكلاهما إنما يثبت حجة إذا ثبت عدل الله وحكمته، وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يشاؤه، فكيف يصح هذا الإجماع.

ثم يقال لهم: إن مراد الأمة بهذا القول لا يعلم ضرورة، فمتى لم يعلم مرادهم بهذا القول ضرورة فلابد من أن يصار إلى التأويل كما فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله، لأن الإجماع إن لم ينقص عن الكتاب والسنة لا نريد عليهما وإذا اشتغلوا بالتأويل، فليسوا به أولى منا، فنتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع، فنقول:

إن مرادهم بذلك ما شاء الله من فعل نفسه كان، وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن، ولا يجوز غير هذا، لأن مراد الأمة بذلك وصف اقتدار الله تعالى وبيان امتداحه، ولا يتم ذلك إلا على الحد الذى قلناه.

يوضح ذلك، أنه لا يمتنع ضعف المريد وقوة من أريد منه الفعل، فكيف يدل وقوع ما وقع من العباد على اقتدار الله تعالى؟

ثم يقال لهم: أليس الأمة قد اتفقت على قولهم لا مرد لأمر الله ثم لا يقدح فى ذلك إصرار الكفرة على الكفر وإقدام الفسقة على الفسق، فهلا جاز مثله فى مسألتنا؟

فإن قالوا: إنما لا يقدح ذلك فى الإجماع، لأن المراد بذلك لا مرد لما يريده الله تعالى من فعل نفسه لا من فعل غيره، قلنا: فارضوا منا بمثل هذا الجواب.

ثم نعارضهم بقول الأمة: أستغفر الله من جميع ما ذكره الله، فنقول: لو كان الأمر على ما ذكرتم لكان الاستغفار واقعًا عما يريده الله تعالى، وكان يجب أن يصح قولهم فيه: أستغفر الله من جميع ما أراده الله بدل قولهم من جميع ما كره الله، وقد عرف خلافه.

وأحد ما يتعلقون به فى هذا الباب، قولهم: قد ثبت أن الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها فيجب أن يكون مريدًا لها، لأن العالم بما يفعله لابد من أن يريده، كما فى الشاهد، فإن الواحد منا إذا كان فاعلا للقبيح عالمًا به كان مريدًا له، وكذلك القديم تعالى.

قلنا وبأية علة جمعتم بين الشاهد والغائب؟ فلا يجدون إلى ذلك سبيلا.

ثم نقول لهم: أليس الواحد منا يفعل الإرادة والكراهة ثم لا يجب أن يكون مريدًا لهما وإن علمها، فهلا جاز مثله فى القديم تعالى؟ على أن هذه الشبهة مبنية على أن الله تعالى فاعل للقبائح وخالق لها، ودون تصحيح ذلك خرط القتاد.

شبهة أخرى لهم فى المسألة، قالوا: إن القديم تعالى إذا كان عالمًا بما فى العالم من الكفر والمعصية ثم لا يمنع من ذلك مع أن له المنع منه، دل على أنه مريد له؛ والذى يدل عليه الشاهد، فإن الملك إذا علم من جنده ورعيته

أمرًا من الأمور ثم لا يمنعـهم من ذلك مع أن له المنع منه، دل على أنه مريد لذلك الأمر، كذلك فى مسألتنا.

وجـوابنا، أن هذا باطل بالإمـام والمسلمين إذا علمـوا بمضى اليـهـود والنصارى إلى الكنائس والبيع، لأنهم مع علمـهم بذل إذا لم يمتنعوا لم يدل على أنهم أرادوا مواظبتهم على ذلك.

فإن قـالوا: إنا قد احتـرزنا من ذلك بقولنا وله المنـع، وليس للإمام أن يمـتنع الذمى من المضى إلى ابيعـة، فلا يلزم. قلنـا: هذا احتراز لمجـرد دفع الإلزام فلا يقـبل، لولا هذا وإلا كان لا يعـجز أحد من المبطلـين عن دفع ما ألزم، ففسد ما ظنوه بهذا الجنس من الاحترازات.

وبعد، فإنا نعرض الكلام فى الحربى فيسقط هذا الاعتراض.

ثم يقال لهم: إنا لا نسلـم أن للقديم تعالى أن يمنع الكفـار عن الكفر مع أنه لا يريد تبقية التكليف عليهم، لأن فى ذلك رفع التكليف أصلا وإبطال استحقاق المدح والذم، فكيف يصح ما قالوه.

ومما يحـتجـون به فى هذا الباب، قـولهم إن الله تعـالى لو كان مـريدًا للطاعات، لوجب إذا حلف الواحد منا ليأتين بعض الطاعـات، وعلقه بمشيئة الله تعالى كأن يقول: والله لأصومن غدا إن شاء الله تعالى، أن يحنث إن لم يأت بتلك الطاعة، وقد أجـمعت الأمة على خلافـه، فدل على أنه تعالى إنما يريد الواقعات كفرًا كان إو إيمانًا لا الطاعات على ما تقولونه.

والأصل فى الجواب عن ذلك على ما ذكره شيخنا أبو على، هو أن هذا الكلام لا يراد به حقيقة الشرط، وإنما يورد قطع الكلام عن النفاذ، وليعلم أنه شاك متردد فى ذلك غير قاطع عليه كـما يقتضيه العرف، وإذا كان كذلك لم يجب أن يحنث؛ وهذه الطريقة سلكها شيخنا أبو هاشم.

فأما شيـخنا أبو عبد الله البصرى، فقد أجاب بجـواب آخر، فقال: إن

هذا الكلام وإن كان يراد به حقيقة الشرط، فإن غرض القائل بذلك: أفعل إن وفق الله تعالى لذلك وسهل إليه سبيلى، وإذا لم يحصل ذلك دل على أنه لم يوفق إليه، لأنه لم يكن له فى المعلوم لطف يختار عنده الملطوف فيه لا محالة، ولهذا لا يحنث.

إلا أن ما ذكره شيخنا أبو على أسلم وأصح.

وأبو على لما ذكر فى الجواب ما حكيناه، قيل له: فلو أراد به حقيقة الشرط كيف يكون الحال؟ قال: إنه كان يحنث، فقيل له: خرقت الإجماع، فقال: لا، لأن الإجماع لم ينته إلى ما انتهينا ليه، فلو انتهوا إلى هذا الموضع لما أجابوا إلا بمثل ما أجبت.

وبعد، فإن دعوى الإجماع فى ذلك غير ممكن، لأن عامة الزيدية على خلافه، حتى أنهم نصوا فى كتبهم على أن رجل لو قال لامرأته أنت طالق إن شاء الله، فإنه ينظر، فإن كان ممسكًا لها بالمعروف لم يقع الطلاق، لأن الإمساك على هذا الوجه مباح، والله تعالى لا يريد المباح؛ وإن لم يكن ممسكًا بالمعروف وقع الطلاق، وهكذا قالوا فى العتق؛ فقد نصوا على أن السيد إذا قال لعبده أنت حر إن شاء الله، ينظر فإن كان العبد خيراً عفيفًا بحيث يتقرب إلى الله تعالى بإعتاقه وتخليته لعبادة ربه عتق، وإن لم يكن كذلك لم يعتق؛ ففسد قولهم من سائر الوجوه.

وأحد ما يوردونه فى هذا الباب، قولهم: قد ثبت أن الله تعالى أمرنا بمجاهدة الكفار، ولن يون ذلك كذلك إلا وهو مريد لما لا تتم المجاهدة إلا به، وهو الكفر.

والأصل فى الجواب عن ذلك، قلتم: إنه تعالى إذا أمرنا بمجاهدة الكفار لابد أن يكون مريدًا للكفر الذى لا تتم المجاهدة إلا به، أليس أن الرسول عليه السلام إذا أمر الزناة بالاغتسال من الجنابة والتوبة من الزنا لا

يجب أن يكون مريدًا منهم الزنا ولا يجب أن يكون مريـدًا لما لا يتم الاغتسال والتوبة إلا به وهو الزنا، كذلك فى مسألتنا؛ وأيضًا فإن الحال فيه كالحال فيما لو أراد إقامة الحـد على الزانى والسارق وشارب الخمـر، فلا يجب أن يكون مريدًا للزنا والسرقة وشرب الخـمر الذى لا تجب إقامة هذه الحدود إلا عندها، كذلك فى مسألتنا؛ فصح لك فساد ما يعتمدونه فى هذا الباب.

ومما يتعلقون به فى هذا الباب، قـولهم: لو لم يكن القديم تعالى مريدًا للمعاصى وكـان كارهًا لها، لكان يصح أن يقال: إن هذه المعـاصى وقعت ما شاءها القديم أم أباها رضيها أم سخطها، ومن ارتكب هذا فليس يلتبس كفره على أحد.

والأصل فى الجواب عن ذلك، إن الإباء يذكر ويراد به كراهة الشيء مع المنع منه، كـما يقال فـلان أبى الظلم، أى يمنعـه، فقد يذكـر ويراد الكراهة فقط؛ إذا ثبت هذا، فـقولهم: إن هذه المعاصى وقـعت شاءها الله أم أباها لا يخلو؛ إن أردتم به أن هذه المعاصى وقعت مع كراهة القـديم تعالى فهذا ليس بمستبـعد وليس بكفر، وإن أردتم به أنها وقعت وهو غـير قادر على المنع من ذلك فإن ذلك ليس يجب، فإنه تعالى قادر على أن يمنع منها، وإنما لم يفعل ذلك لكى لا يرتفع التكليف ولكى لا يبطل استحقاق الثواب والعقاب، ففسد كلامهم، وبطلت شبهاتهم.

شبـهة أخرى لهم فى المسألة، وهو أنهـم قالوا: أو ليس أن إبليس يريد موت الأنبياء ويقبحح منه والقـديم تعالى يريده ولا يقبح ذلك منه، فهلا جاز مثله فى مسألتنا: أن يريد القديم تعالى هذه المعاى ولا يكون حاله فى النقص كحالنا إذا أردناها.

والأصل فى الجواب عـن ذلك أن بين الموضعـين فرقًا، لأنه تعـالى إنما يريد إماتتـهم ليقـتلهم من دار الفناء إلى دار البقـاء، ومن دار الإهانة إلى دار الكرامة ولما علم فى ذلك من الصلاح واللطف، وليس كذلك إبليس، فإنه لا

يريد هذا الذى يريده على الحد الذى ذكـرناه، ففسد ما ظننـتموه، وإنما يريده على وجه يقتضى ضعف الإسلام والمسلمين.

فإن قـيل: إنه تعـالى إذا أخبـر أن فلانًا يقـتل فلابد من أن يريد قـتله ظلمًا، وإلا كـان مريدًا لأن يكون كاذبًا تعـالى عن ذلك وفى ذلك ما نريده. قيل له: ليس يجب فى أن أخبر عن أمـر من الأمور أن يكون مريدًا وقوع ما أخبر به لا محـالة، فمعلوم أن أحدنا قد يخبـر عن أن بعض أعزته يموت أو يموت هو، وإن كان كارهًا لذلك أشـد الكراهة، وقولهم إنه لو لم يرد وقوع ما أخبر عن وقوعه كان قد أراد كونه كاذبًا مما لا أصل له، بل إنما يون قد أراد كونه كاذبًا فى ذلك أن لو أراد الإخبار عن وقوع ما يعلمه أنه لا يقع، فحينئذ يكون قد أراد تكذيب نفسه، لأن الكذب خبر مـخبره لا على ما هو به، فأما إذا أخبر عن وقوع مـا يعلمه أنه يقع غير أنه غير مـريد وقوعه، فإنه لا يكون مريدًا لأن يكون كاذبًا، ولهذا يصح أن يكره كونه كـاذبًا مع إراته للإخبار عما يعلم وقوعه، ولو كان الأمر على مـا ظننتم لكان فى هذه الحالة حاصلا على صفتين ضدين.

يزيد ذلك وضوحًا أن النبى صلى الله عليه أخبر أن حسينًا يقتل ولم يرد أن يقتل حـسين، وكره أشد الكراهة حى روى أنه بكى ولم يرد كـونه كاذبًا، فكيف يصح قولكم أنه إن لم يرد قتله أراد كونه كاذبًا.

وقد تعلقـوا بآيات من كتـاب الله تعالى فيـها ذكر المشـيئة، نحـو قوله تعالى: "لو شاء الله ما اقتتلوا"[١] وقوله تعالى "ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله"[٢] وقوله "وما تشاءون إلا أن يشاء الله"[٣] وأشباه ذلك.

---

(١) سورة البقرة - آية ٢٥٣.

(٢) سورة الأنعام - آية ١٧١.

(٣) سورة الإنسان - آية ٣٠.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أنا نمنعهم من الاستدلال بالسمع أصلا، فنقول: إن إثبات محدث فى الغائب ينبنى على إثبات محدث فى الشاهد، وأنتم لا تثبتون فى الشاهد محدثًا، فكيف أثبتم فى الغائب محدثًا حتى استدللتم بكلامه واحتججتم به؟

وأيضًا فإن صحة السمع تتبنى على كونه القديم تعالى عدلا حكيمًا لا يكذب ولا يظلم، وأنتم قد جوزتم على الله ما هو أظهر وأعظم، فكيف يمكنكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة؛ ولأنا لم نعرف هذه المسألة، لا يمكننا أن نعرف صحة السمع، وكل مسألة هذا سببها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر.

ووجه آخر فى منعهم عن الاستدلال بهذه الآيات، أنها لا توافق مذهبهم فى هذا الباب. لأن فى الآية الأولى أن فى الواقعات ما لا يراه الله تعالى، ألا ترى إلى قوله: "ولو شاء الله ما اقتتلوا" وهذا ينبئ عما ذكرناه، وذلك يقدح فيما أصلوه من أنه تعالى مريد لذاته.

وكذلك ففى الآية الثانية لفظ: أن، وأن إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال، وذلك يوجب أن لا يكون كان القديم تعالى مريدًا فيما لم يزل، فلابد من تأويل، فنتأولها على وجه يوافق دلالة العقل، ونقول: إن المراد بالمشيئة المذكورة فى هذه الآيات مشيئة الإلجاء والإكراه، ولها نظائر فى كتاب الله عز وجل، قوله تعالى: "إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضين"(١) وقال أيضًا: "ولو شاء لآمن من فى الأرض كلهم جميعًا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"(٢) مبينًا على أنه لو شاء أن يكرههم على الإيمان ويحملهم على ذلك أمكنه غير أنه أمهلهم ووكلهم إلى

(١) سورة الشعراء - آية ٤.

(٢) سورة التوبة - آية ٩٩.

اختيارهم، حتى إن أحسنوا الاختيار بأنفسهم استحقوا من الله الكرامة، وإن أساءوا الاختيار استحقوا الإهانة، فيبقى التحليف ولا يبطل الاستحقاق أصلاً ورأسًا.

ثم بعد هذه الجملة نعارضهم بما فى كتاب الله تعالى مما يدل على فساد مذهبهم فى هذا الباب، وهو قوله: "سيقول الذى أشركوا لو شاء الله"(١) وحسبك هى دلالة فى هذا الباب. قال تعالى حاكيًا عنهم: "سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شىء كذلك كذب الذين من قبلهم"(٢) الآية. حكى الله تعالى صريح مذهب هؤلاء القوم عن المشركين، ثم كذبهم بقوله: كذلك كذب الذين من قبلهم، وقال بعده "حتى ذاقوا بأسنا" والبأس هو العذاب. فبين استحقاقهم من جهة الله تعالى بهذه المقالة، وقال بعد ذلك: "هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن يتبعون إلا الظن"(٣) منبهًا بذلك أنهم على الضلالة. ثم قال: "إن يتبعون إلا الظن" بين فى ذلك أنهم سلكوا فى ذلك طريقة التقليد والظن، وختم الآية بقوله: "إن أنتم إلا تخرصون"(٤) مقرعًا لهم ودالا على كذبهم لأن الخرص إنما هو الكذب، قال تعالى: "قتل الخراصون"(٥) أى لعن الكذابون فهذه الآية على ما ترى تدل على فساد هذه المقالة من هذه الوجوه كلها.

وما يهذى به أبى بشر الأشعرى وغيره، من أن القديم تعالى إنما ذم هذه المقالة لأنها وردت منهم على طريق الهزء فعدول عن المظاهر، لأن فى الظاهر ما يمتنع من ذلك، لأنه لا يكذب المستهزئ، ولا يقال له هل عندك من علم فيما يقوله؟ ولا يقال له إن أنت إلا متبع الظن.

---

(١) سورة الأنعام - آية ١٤٨.

(٢) سورة الأنعام - آية ١٤٨.

(٣) سورة الأنعام - آية ١٤٨.

(٤) سورة الأنعام - آية ١٤٨.

(٥) سورة الذاريات - آية ١٠.

فصل فى أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم

وقد دخل جملة هذا الكلام فيما تقدم، غير أنه رحمه الله أفرده بالذكر لأن بعض المجبرة قد خالفت فى ذلك وتعلقت بشبه ركيكة سنذكرها من بعد إن شاء الله تعالى وبه الثقة.

ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على هذه المسألة نذكر حقيقة التعذيب.

اعلم أن التعذيب إيصال العذاب إلى الغير، والعذاب هو الضرر الخالص المستحق على طريق الاستخفاف والإهانة؛ إذا ثبت هذا، فالذى يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، هو أن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم والله تعالى لا يجوز أن يكون ظالمًا باتفاق الأمة، ولأنه قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه.

وقد استدل رحمه الله بالسمع على هذه المسألة تنبيهًا على أن الدلالة السمعية من الكتاب والسنة توافق ما ذهبنا إليه واعتقدناه فى ذلك.

فما يدل على ما ذكرناه من كتاب الله، قوله تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"[(١)] ومعلوم أن الأطفال لم تبعث إليهم الرسل، فيجب أن لا يعذبهم الله تعالى على ما نقوله، وقوله: "كل نفس بما كسبت رهينة" والطفل لم يكتسب إثمًا حتى يعذب.

ومن السنة، ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: "رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ" فبين أن القلم مرفوع عنه، ولن يكون كذلك إلا ولا يحسن تعذيبه؛ فصح أن تعذيب أطفال المشركين ظلم، وأنه تعالى لا يختاره.

فإن قيل: إن ذلك وإن كان صورته صورة القلم، فإنه لا يقبح من الله

(١) سورة الإسراء - آية ١٥.

تعالى، قلنا: الظلم إذا قبح فإنما يقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح من أى فاعل كان، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره.

فإن قيل: ما أنكرتم أن ذلك لا يقبح منه لأنه مالك الرقاب وللمالك أن فعل فى ملكه ما شاء، بخلاف الواحد منا.

قيل له: إنا كما يعلم قبح الظلم على الجملة اضطراراً ونعلم أنه نما قبح لكونه ظلمًا، نعلم أنه لا يختلف باختلاف الفاعلين له سواء كان مالكًا أو لم يكن مالكًا.

وبعد، فإنا لا نسلم أن للمالك أن يتصرف فى ملكه كيف شاء، فإن أحدنا لو أنفق عمره فى بناء دار، وزخرفها وزينتها وبذل الجهد فى تزويقها وتحسينها ثم أخذ فى هدمها، فإنه يمنع من ذلك ويزجر ولا يمكن منه، وكذلك لو حمل نفسه على المشاق العظيمة حتى حصل لنفسه رزمة من البرسيم ثم أراد أن يحرقها، فإنه يمنع من إحراقها وإشعال النار فيها ولا يمكن من ذلك، بل يصفع دونه.

فإن قيل: إن أحدنا إنما يمنع من هذه الأمور ولا يحسن منه ذلك لأنه ليس بمالك حقيقة، قلنا: المالك ليس بأكثر من أن يجوز له التصرف فيه لا على طريق النيابة، وهذه حال الواحد منا، فكيف يمنع من كونه مالكًا؟

فإن قيل: إن هذه الأمور إنما تقبح من الواحد منا لأجل النهى وهو غير ثابت فى الله تعالى. قيل له: إنا قد ذكرنا أن النهى لا تأثير له فى قبح شىء من الأشياء، لولا ذلك وإلا كان يجب فيمن لا يعرف النهى ولا الناهى أن لا يعرف قبح هذه المقبحات من الظلم وغيره، ومعلوم أن هؤلاء الملحدة يعرفون قبح الظلم مع إنكارهم للأوامر والآمر والناهى، ومتى قالوا: إنهم لا يعرفون قبح الظلم على الحقيقة وإنما يعتقدونه، قلنا: هذا محال، ولو أمكن أن يقال ذلك ههنا، لأمكن أن يقال مثله فى التفرقة بين السواد والبياض، فيقال: إنهم

لا يعرفون ذلك وإنما يعتقدونه، وقد عرف خلافه؛ ووجه الجمع بينهما، هو لأن سكون النفى فى أحدهما، كسكون النفى فى الآخر، فهذه جملة الكلام فى ذلك.

وللمخالف فى هذا الباب شبه:

من جملتها، قولهم: إن الكفار أذنبوا فلهذا يحسن تعذيب أطفالهم.

قلنا: إن تعذيب الغير من غير ذنب ظلم، والله يتعالى عن أن يفعل الظلم وقد نوه نفسه عن ذلك بقوله: "ولا تزر وازرة وزر أخرى"(١) وقال: "ولا يظلم ربك أحدا"(٢).

وبعد، فلو كان الأمر كما ذكرتموه لكان يجب أن يعذبوا فى الدنيا بذنوب آبائهم، وقد علم خلافه.

وربما يوردون هذا الكلام على وجه آخر فيقولون: إن الولد كالجزء من الولد، فلذلك يحسن تعذيبه بذنب والده. قيل له: إن هذا خلف من الكلام وخطل من القول، إذ لا شبهة فى كونهما حيين متغايرين، ولا يألم أحدهما بألم الآخر ولا يتلذ هو به، ولو أمكن هذا فى درا الآخرة لأمكن مثله فى دار الدنيا، فكان يجب أن يجلد الولد بتصرف والده، وأن تقطع يده بسرقته، ومعلوم خلافه.

ومما يتعلقون به، قولهم: إن تعذيب أولاد الكفرة كتعذيب آبائهم، لأن الكافر إذا رأى قرة عينه يعذب بين أطباق النيران كان أشد عليه من أن يعذب نفسه، فيحسن تعذيبهم لهذا الوجه. وجوابنا، أنه وإن كان على ما ذكرته إلا أنه لا يخرج من أن يتضمن تعذيب من لا ذنب له، وتعذيب من لا ذنب له قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح على ما مر.

---

(١) سورة الأنعام - آية ١٦٤.

(٢) سورة الكهف - آية ٤٩.

وبعد، فلو جاز ذلك فى الآخرة للعلـة التى ذكرتموها لجاز فى دار الدنيا مـثله، فكان يجب إذا زنا أبـوه أن يرجم هو، وإذا سـرق أن تقطع يده، وإذا قذف أن يجلد، وقد عرف خلاف ذلك.

وأحد ما يقـولونه، أنه تعالى إذا علم من حالتهم أنهم إذا بلغـوا كفروا ويحـسن تعذيبـهم. وجوابنا، أن هذا ثـابت فى أطفال المسلمـين فيـجب أن يحسن تعذيبهم، ومعلوم خلافه.

وبعد، فإذا جـوزتم أن الله تعالى يعذب أطفال المشـركين لأنه علم من حالتـهم أنهم إذا بلغوا كـفروا، فهـلا جوزتم أن يخلق الله تعـالى كثـيراً من الأحياء فى نار جهنم ويعذبهم فـيها ويحسن ذلك منه، لأنه علم من أحوالهم أنهم إذا خلقوا وكلفـوا كفروا، وقد عـرفنا فساده؛ وبعـد فكان يجب أن تقام عليهم هذه الحـدود على وجه العقوبة، لأن المعلوم من حـالهم أنهم لو بلغوا ارتكبوا هذه الكبائر من القذف والزنا والسرقة، ومعلوم خلافه.

ومن بله المجبرة من قال: إن الله تعالى يأمر أطفال المشركين يوم القيامة بدخول النار فلا يأتمـرون ويعصون الله تعالى، فيـستوجبون الـعقوبة بذلك. وجوابنا، لم خـصصتـم هذا بأولاد الكفرة، وهلا قلتم ذلك فى غـيرهم من الأطفال؟ عـلى أن هذا يوجب أن تكون دار الآخرة دار تكليف، والدلالـة قد دلت على خلافه.

وربما يتـعلقون بالأخـبار فيـقولون: أليس أن النـبى ﷺ قال لما سـألته خديجـة عن أطفال لها كانوا فى الجـاهلية: "لو شئت لأسمـعتك فى النار" وجوابنا أن هذا الخبر من أخبار الآحاد، ومسألتنا طريقها العلم.

وبعد، فلو صح هذا الخبر فالمراد بالأطفال: البالغون، والطفل قد يذكر ويراد به البالغ، قال الشاعر:

عرصت بعامر والخيل تردى   بأطفال الحروب مشمرات

وأحد مـا يتعلقون به فى هذا البـاب، أن حكم أطفال المشـركين حكم آبائهم فـى الاسم والحكم، فـيـجـب أن يكون حكمــهم حكم آبـائهم فى التعذيب.

وجـوابنا؛ أنا لا نسلم أن حكمهم حـكم آبائهم فى الاسم، لأن المعلوم الذى لا يشكل أن ابن يومين لا يسـمى مشركًا ولا يهوديًا ولا نصـرانيًا، وأما فى الحكم فإنهم لا يذمـون على كفر آبـائهم، ولا تؤخذ منهم الجزية، وغـير ذلك منم الأحكـام، وأمـا المنع من المناكــحـة والموارثة والدفن فى مـــقـابر المسلمين، فلكى يكون تمييزًا بينهم وبين أطفال المسلمين لا غير.

قـالوا: كيف يصح هذا، ومـعلوم أن حكمــهم حكم آبائهم فى السـبى والقتل؟ قلنا: أما السبى فليس هو على طريق العقوبة، وإنما يكون على طريق الابتلاء والامـتحـان من جهـة الله تعالى، والله تعـالى يعوضــهم على ذلك أعواضًا عظيـمة موفيـة على ذلك، وصار الحال فيه كـالحال فى الآلام النازلة بالأكفال وغير الأطفال، وأما القتل فلا نسلمه فإن النبى صلى الله على وسلم نهى عن قتل أولاد الفكرة والنساء والبهائم، ومتى تستروا بأولادهم فإنما يجوز قتلهم لأن ذلـك ليس بعقوبة لهم وإنما هـو تشديد على الكفرة، والـله تعالى يعوضهم على ذلك أعواضًا توفى عليها.

فإن قـيل: أليس قد روى عن النبى ﷺ "كل مـولود يولد على الفطرة وإنما أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه"(١) قلنا: هذا الخبر يدل على صحة ما نذهب إليه ولا تعلق لكم بهـذا الخبر، ففيـه أن كل مولود يولد على الفطرة، ومن مذهبـكم أن بعض المولدين يولدون على الفطرة والبعـض الآخر يولدون على الكفر، فكيف يصح قولكم ذلك؟ وأيضًا، فيه أن أبويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، ومن مذهبكم أنه تعالى المتولى كل ذلك، وأنه على الحقيقة يهوده

(١) ابن الأثير: النهاية فى غريب الأثر - باب الفاء مع الطاء.

ويمجسه وينصره. ثم نقول: إن المراد بالخبر أن أبويه يلقنانه اليهودية والنصرانية والتمجس لا أنه يصير ذلك، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل.

فصل فى الآلام:

اعلم، أن للجهل بوجه حسن الآلام وقبحها ضل كثير من الناس.

واعتقد بعضهم أن الآلام قبيحة كلها، والملاذ حسنة كلها، فأثبتوا لذلك فاعلين، لما اعتقدوا أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يكون فاعلا لها جميعًا، وهم التنويه.

واعتقد آخرون أن الآلام لا تحسن إلا مستحقة وقصروا حسنها على هذا الوجه، ثم لما رأوا وصول هذه الآلام إلى الأطفال والبهائم الذين لا يستحقونها تحزبوا.

فقال بعضهم: إنهم كانوا فى قالب آخر فعصوا الله تعالى فيه فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبات، وهم أصحاب التناسخ؛ فنفوا أن يكون الحى والحساس هذه الجملة المشار إليها وأثبتوا غيرها.

وآخرون استصغروا هذه المقالة من أهل التناسخ، فدفعوا المحسوسات، وقالوا: إن الأطفال والبهائم لا يحسون شيئًا من هذه الآلام البتة، وهم البكرية وينسبون إلى ابن أخت عبد الواحد.

واعتقد الجبرية أن الآلام يتعبر حسنها وقبحها بحال فاعلها، فإن كان فاعلها القديم جل وعز يحسن منه سواء كان ظلمًا أو اعتبارًا، وإن كان فاعلها الواحد منا لا يحسن؛ واعتلوا لذلك بأنه تعالى مالك، وللمالك أن يفعل فى ملكه ما يشاء. ونحن نمهد قبل الشروع فى المسألة أصلا يمكن تخريج كلام هؤلاء المخالفين عليه، فنقول:

إن الآلام كغيرها من الأفعال فى أنها تقبح مرة وتحسن أخرى، فإذا حسن فإنما يحسن لوجه، متى وقع على ذلك الوجه حسن من أى فاعل كان، وهكذا فى القبيح؛ وجملة ذلك أن الألم إنما يحسن إذا كان فيه نفع أو دفع ضرر أعظم منه، واستحقاق، أو الظن لأحد الوجهين المتقدمين، فإن ظن الاستحقاق لا يقوم مقام العلم خلافًا لما يحكى عن شيخنا أبى هاشم، لأن من آلم غيره لظن الاستحقاق، لا يأمن أن يكون مقدمًا على ظلم قبيح، والإقدام على ما لا يأمن كونه قبيحًا بمنزلة الإقدام عليه مع القطع، فلا يمكن إنكار ما قلناه من أن فى الآلام ما يقبح وفيها ما يحسن، لأن كل عاقل يعلم بكمال عقله مع قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجرى مجراه.

إذا ثبت ذلك، فالذى يوضح أن الحسن منها إنما يحسن لما ذكرناه من النفع ودفع الضرر والاستحقاق، هو أن كل عاقل يستحسن بكمال عله تحمل السفر ومعاناة السهر طلبًا للأرباح والآداب، ولا يستحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع، وهكذا فإنه يستحسن شرط الأذنين والحجامة والقصد، وإنما يستحسن لما يعتقد فيه من ارتفاع الضرر، ويستحسن منه ذم من أساء إليه، ولا وجه لحسنه إلا الاستحقاق؛ فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجه من هذه الوجوه التى ذكرناها حسن لا محالة، ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن بل يكون قبيحًا. ولسنا نجعل الوجه فى حسنه حصول النفع ودفع الضرر على كل حال، بل إن حصل ذلك فهو الوجه فى حسنه، وإن لم يحصل فإن ظن ذلك يكون وجهًا فى حسنه؛ والدليل عليه أن أحدنا يحسن منه تكليف المشاق وتحمل الأسفار طلبًا للعلوم والآداب وغير ذلك مع أنها كلها مظنونة، وكذلك فقد يحسن منه القصد، وإن لم يقطع على أنه يندفع به ضرر عنه؛ فإذن إنما يحسن منه ذلك للظن.

وإذا تقررت هذه الجملة، فقد بطل ما قالته الثنوية من أن الآلام كلها

قبيحة لنفور الطبع عنها، وإن كنا قد أبطلنا مقالتهم هذه فى موضع آخر وأوردنا عليهم المسائل التى أوردها الشيوخ عليهم، فلا طائل فى تطويل الكلام.

وبطل أيضًا قول أهل التناسخ، القائلين بتنقل الأرواح فى الهياكل؛ فقد بينا أن الألم قد يحسن للنفع ولدفع الضرر كما يحسن للاستحقاق.

وبطل أيضًا قول البكرية.

وفسد أيضًا قول المجبرة، حيث قالت: إن الاعتبار فى حسن الآلام وقبحها لحال الفاعل فإن كان الفاعل هو الله تعالى حسن وإلا لم يحسن، لما ذكرناه من أن الألم إنما يحسن لهذه الوجوه التى ذكرناها ويقبح لتعريه عن هذه الوجوه، فلا يختلف لحال فى ذلك بحسب اختلاف الفاعلين.

ونعود بعد هذه الجملة فنقول: إنما يفعله الله تعالى من الآلام لا يخلو؛ إما أن يوصله إلى المكلف أو إلى غير المكلف، فإن أوصله إلى غير المكلف فلابد من أن يكون فى مقابلته من الأعواض ما يوفى عليه، وأن يكون فيه اعتبار المكلفين، ليخرج بالأول عن كونه ظلمًا، وبالثانى عن كونه عبثًا؛ فإن أوصله إلى المكلف فلابد فيه من الأمرين جميعًا: العوض والاعتبار، إلا أن الاعتبار ههنا إما أن يكون اعتبارًا له فقط، أو لغيره، أوله ولغيره جميعًا، وإن استبعد قاضى القضاء أن يون اعتبارًا لغيره، ولا يكون اعتبارًا له مع أنه أخص به. وهذا وجه له ولمكانه يحسن من الله تعاى الإيلام، وقد يحسن لوجه آخر وهو الاستحقاق على ما نقوله فى العقاب؛ فأما إذا خرج عن هذين الوجهين فلا، حتى أنه لا يحسن من الله تعالى لدفع الضرر، لأن الله تعالى قادر على أن يدفع ذلك الضرر من دون هذا الألم، فالإيلام والحال هذه يكون عبثًا لا فائدة فيه.

إلا أن هذه الطريقة يمكن سلوكها فى النفع، فيقال: إنه تعالى قادر على إيصال هذا القدر من النفع إليه فلا معنى للإيلام لكى يوصله إليه، ومتى

قلنا: إن مع النفع اعتبارًا كـان له أن يجنب بمثله، فالأولى أن نقول: إن ذلك الضرر إما أن يكون مصلحة أو مفسدة، فـإن كان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه بل يجب فعله، وإن كان مفسدة فلا سبيل إلى فعله لقبحه، فكيف يحسن من الله تعالى الإيلام لئلا يفعل قبيحًا.

هذا إذا كان كل واحد من الضررين من جهة الله تعالى.

فأما إذا كان الضـرر المدفوع من جهة غير الله تعـالى فلا يخلو؛ إما أن يكون من جهة المكلف أو من جهة غير المكلف؛ فإن كان من جهة المكلف فلا يخلو إما أن يكون مصلحة أو مفسدة، فإن كـان مصلحة فلا سبيل إلى دفعه، وإن كان مفسـدة فالواجب أن يدفعه الله تعالى بالنهى والوعـيد، فأما أن يؤلمه ليندفع به عنه ذلك الضرر فلا، وهكذا إذا كان من جهة غير المكلف، فإنه أما أن يكون مصلحة فلا سبيل إلى دفعه، أو يكون مفسدة فالواجب أن يمنعه الله تعالى من ذلـك ولا يمكنه منه، لا أن يؤلمنا لمكانه، فصح أنه تعـالى لا يصح أن يفعل الإيلام لدفع الضرر وإن حـسن منه فعله للنفع والاستحـقاق على ما تقدم.

إذا ثبت هذا، فقول من قال إن الألم لا يحسن إلا إذا كـان مستحقًا لا يخلوه؛ إما أن يريد به أنه لا يحسن للاستحقاق سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة غـيره، وذلك فقد أبطلناه بما تقدم، فلقـد ذكرنا أنه يحسن للنفع ولدفع الضرر كـما يحـسن للاستحـقاق، وإما أن يريد بـه أنه وإن حسن من العباد لهذه الوجوه فلا يحسن من الله تعالى إلا مستحقًا، فالكلام عليه هو أن نقول: لو كان الأمر على ما ذكرته لكان يجب ألا يحسن من الله تعالى إيلام من لا يستـحق الإيلام، ومعلوم أن الأنبـياء مع أنهم لا يسـتحـقون ذلك ربما تصيبهم الآلام العظيمة.

فإن قالوا: ما أنكرتم أنهم يستحقـون الألم لكبائر ارتكبوها قبل البعثة؟ قلنا: إن الأنبياء لا تجوز عليهم الكبائر لا قبل البعثة ولا بعدها.

وأيضًا، فلو كان كذلك لكان يجب إذا تاب المريض أن يبرأ، لأن التوبة تزيل العقاب وتسقطه، ومعلوم خلافه.

ومما يوضح لك فساد أصحاب النقل القائلين بأن هذه الأرواح تنتقل بهذه الهياكل وأن الإنسان متى عصى الله تعالى فى قالب نقله إلى قالب آخر وعذبه فيه، هو أنه لو كان كذلك لكان يجب أن يتذكر أحدنا ما كان يجرى عليه من الأمور العظيمة، نحو المصيبة بالوالدين، والمصادرة بالرغائب والأموال النفيسة، ونحو الرئاسة والقضاء والتدريس وما جرى مجراه وهو فى ذلك القالب، لأن ما ذكرناه من كمال العقل، والمعلوم أن أحدًا من الناس لا يتذكر شيئًا من هذه الأحوال وهو فى هذا القالب، ففسد ما قالوه.

ومتى قالوا: إن تخلل زوال العقل يمنع من ذلك فليس الأمر على ما ظنوه، فإن قاضى بلدة أو رئيس محلة لو جن مدة من الزمان، ثم أفاق وثاب إلى عقله ورجع إليه لبه، لتذكر أنه كان قاضى تلك البلدة أو رئيس تلك المحلة، وهذا هو الجواب إذا قالوا إنما لا يذكر ما يجرى عليه لطول المدة، لأن طول المدة مما لا يؤثر فى مثل هذه الأمور العظام. وإنما تأثيره فيما لا خطر له. فقد بطل قول أصحاب التناسخ.

ودخل فساد قول البكرية أيضًا تحت هذه الجملة، على أنهم لجهلهم أخرجوا أنفسهم من حد من يكلم، فإن غاية ما على المرء أن ينهى الكلام بخصمه إلى ما يعلمه ضرورة؛ فمن دفع المشاهدات، وأنكر المعلومات، وجحد الضروريات، فلا سبيل إلى مكالمته.

ومن أقوى ما نورده على هؤلاء أن يقال: إن التكليف ابتداء، معلوم أنه لا ينفك عن المشقة، فكيف يحسن مع هذا، القول بأن الألم لا يحسن إلا مستحقًا؟ وهذا كنا يمكن إيراده على القائلين بالنقل، يمكن إفساد كلام البكرية أيضًا به.

ثم إنه رحمه الله، سأل نفسه عن كلامنا الأول من أنه لا يحسن منه الإيلام إلا للعوض والاعتبار والاستحقاق، فقال إذا كان الله تعالى هو الذى خلقنا، وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والسمع والبصر، فهلا جاز له أن يؤلم من دون العوض أو الاستحقاق على الحد الذى ذكرتموه؟

وهذا السؤال يمكن أن يورد على الوجهين:

أحدهما، أن يقال: إذا كان الله تعالى هو المنعم المتفضل الذى خلقنا وخلق فينا الحياة والقدرة والشهوة والمشتهى، فإن له أن يسترد هذه النعم أو واحدة منها كما فى الشاهد فإن للمعير أن يسترد العارية، فكذلك سبيل القديم تعالى مع هذه النعم التى هى الحياة والقدرة وغيرهما لأنهما كالعوارى؛ وعلى هذا قالوا:

إنما الدنيا هبات وعوار مستردة

شدة بعد رخاء ورخاء بعد شدة

والثانى، أن يقال: إنه تعالى إذا كان أنعم علينا بهذه الضروب من النعم فله أن يمتحننا بهذا القدر من الإيلام، وصار الحال فيه كالحال فى الوالد إذا أنعم على ولده بضروب من النعم، ثم قال له مرة: ناولنى الكوز، أو اسقنى الماء، فكما أن ذلك يحسن منه فلا يجب أن يكون فى مقابلته عوض ولا استحقاق، كذلك ههنا.

والجواب، أما الأول فلا يصح، لأنه ليس للمنعم سلب النعمة على الإطلاق، بل لابد من أن يكون مشروطًا بأن لا يتضمن ضرر المنعم عليه ضررًا يجحف بحاله ويقع الاعتداد به، وهكذا نقول فى استرداد العارية من جهة العقل؛ على أن الشارع أباح لنا استردادها وإن اغتم المستعير بردها، وضمن له فى مقابلة ما يلحقه من النعم أعواضًا موفية عليه.

وأما الثانى، فلا يصح أيضًا، لأنه ليس للمنعم على غيره أن يؤلمه لمكان

نعمـته، فمعلوم أن من تصـدق على غيره بدرهم، لا يجـوز له أن يكلفه من بعده التكاليف الشاقة، كأن يأخذه مثـلا بتطيين سطوحه والقيام بعمارة دوره، إلى غير ذلك؛ بل للمنعم أن ينكر عليه ذل ويقـول له: كان من سبيلك أن لا تتصدق على بذلك الدرهم، ولا تؤذينى اليـوم لمكانه؛ وأما حديث الوالد مع ولده، فهو يحـسن منه ما يأمره بهذا القـدر لأن ذلك مما لا يقع الاعتداد به، ولو كان من باب مـا يقع الاعتداد به فـإنما يسوغ له ذلك شرعا، وقـد ضمن الله تعالى للولد فى مقابلته ما يوفى عليه حيث أباح للوالد ذلك.

فصل، أعلم أن من مذهب عـبـاد أن الإيلام يحسن من الله تعـالى دون العوض، وتجعل الوجه فى حسن ذلك الاعتبار.

والذى يدل على فـساد مـذهبه، هو أن هذا الألم؛ إمـا أن يوصله الله تعالى إلى المكلف، أو إلى غير المكلف.

فإن أوصله إلى غير المكلف كان ظلمًا لأنه لا يعتبر، ومتى قال: إن فى إيلامه اعتبارا للمكلفـين كان لا يخرج بذلك عن أن يكون ظلمًا، لأنه ما من ظلم إلا وفيه منفعة للظالم أو لغـيره. يوضح ذلك، أن الظلم ليس بأكثر من أن لا يكون فيه للمظلوم نفع ولا دفع ولا استحـقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين، وهذا صورة ما جوزه عباد(١).

وإن أوصله إلى المكلف فإنـه لا يخرج أيضًا عن كـونه ظلمًا، لأنه وإن كان يجوز أن يعـتبر به، إلا أن النفع الذى يصل إليه هو فى مـقابلة ما أتى به من الواجبـات واجتنبه من المـقبحات، فـيقع حسـه الألم خلوًا عمـا يقابله، فيكون ظلمًا قبيحًا تعالى الله عن ذلك.

---

(١) أبو عـباد بن سليـمان، من الطبـقة الـسابة من رجـال الاعتـزال، وله كتب عـديدة فى الاعتزال، وكان من أصحاب هشام الفوطى، وله كتاب يسمى الأبواب نقضه أبو هاشم. انظر طبقات المعتزلة للقاضى، والمنية والأمل.

وله فى هذا الباب شبهتان اثنتان.

إحداهما، أن أحدنا يستحق ما يستحقه ثوابًا أو عوضًا بفعل نفسه، والإيلام من فعل الله تعالى، فلا يجوز أن يستحق عوضًا.

والثانى، هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلام للعوض لكان يحسن منا الألم للعوض، سيما على مذهبكم أن الحسن والقبيح إنما يحسن ويقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك الوجه قبح أو حسن من أى فاعل كان.

والجواب: أما الأول، فلا يصح، لأن الاستحقاق ينقسم إلى: ما لا يثبت لأحدنا إلا عى فعل نفسه نحو المدح والتعظيم وغير ذلك، والثواب من هذا القبيل، وإلى ما لا يستحقه إلا على فعل الغير، وذلك كأروش الجنايات وقيم المتلفات، فإن ذلك لا يستحق إلا على فعل الغير، ولهذا فإن من فرق على غيره ثوبه يستحق ولو مزقه على نفسه لم يستحق العوض، نظيره فى الشاهد قيم المتلفات، ففسد ما ظنوه.

وأما الثانى، فإنا نعارضهم أولا بالاعتبار، فنقول: لو حسن من الله تعالى الإيلام للاعتبار لحسن منا أيضًا كذلك والمعلوم خلافه؛ ثم نفصل الجواب عن ذلك فنقول:

إن ما يفعله الواحد منا من الآلام إما أن يفعله بنفسه أو بغيره، وإذا فعله بغيره فإما أن يكون مفعولا بالمكلف أو بغير المكلف، فإن فعله بنفسه فإنه يحسن للنفع ولدفع الضرر، ألا ترى أنه يحسن تحمل المشاق طلبا للعلوم والآداب، وكذلك فإنه يحسن منه القصد والحجامة ونحو ذلك، ولا وجه فى حسنه إلا النفع أو دفع الضرر على ما ذكرناه قبل. ولسنا نعنى بذلك أنه لابد من حصول النفع ودفع الضرر، فقد بينا أنه لا يفترق الحال فى ذلك بين أن يكون معلومًا وبين أن يكون مظنونًا، وإن فعله بغير المكلف فإنه يحسن للعوض ودفع الضرر.

فـلا خـلاف فى هذا بين أبى علـى وأبى هاشم، وإنما الخـلاف فى أن حسن ذلك هل يعلم عـقلا أو شرعًـا؛ فعند أبى على أنه يعلم شـرعًا، وعند أبى هاشم أنه يعلم عقلا وهو الصحيح؛ فإن الواحد منا يستحسن بكمال عقله ركوب البـهائم فى تعهدها، من سـقيها وتحـصيل العلف عليها وغـير ذلك. وبهذا أجاب أبو هاشم من سأله عن ركوب النبـى صلى الله عليه البهائم قبل البعثة وأنه لم يكن متعبد بشـريعة من قبله لكان لا يستحسن ذلك، فقال: إن ركوب البهـائم لمصالحها والمنافع العـائدة إليها مسـتحسنة عقـلا، فلا وجه لما ذكرتموه، وإن فله بالمكلف فإنه يحسن للنفع ودفع الضـرر والاستحسان، ولا شك فى أنه يحسن من أحـدنا إيلام الغير لمكان الاستـحقاق، فإن المسـاء إليه يذم المسىء ويؤلمه بذمه ويحسن منه ذلك، لا لوجه سوى الاستحقاق.

فإذن لا كلام فى هذا، وإنما الكلام فى أنه هل يـحسن منه إيلامه للنفع ولدفع الضرر من دون اعتبار رضاه أو لا.

فعنـد أبى على أن ذلك لا يحسن، وإن بلغ النفع ودفـع الضرر مبـلغًا عظيمًا إلا برضاه.

وقال أبو هاشم: إن النفع ودفع الضـرر إذا عظم لم يعتبـر برضاه، بل يحسن منا إيلامـه لمكانه أراد المؤلم ذلك أم كرهه، وهو الصـحيح من المذهب الذى اختاره فـإن أحدنا لو قال لغيـره: قم من هذا المكان ولك ألوف دنانير، ثم لم يخـتر هو ذلك، فـإن له أن يخبـره على القيـام ويقيـمه ثم يدفع إلـيه الدنانير الألوف.

إذا ثبت هذا وتقرر، قلنا: إن القديم تعالى لسعة جوده وكرمه، ولعلمه بتفاصيل ما يوصله إلينا من الآلام، وكمية ما يستحق أحدنا من الأعواض فى مقابلته، يحسن منه أن يؤلمنا من دون اعـتبار رضانا بذلك؛ وليس كذلك حال الواحد منا، فإن نفسه لا تطاوعه على بذل الرغائب فى مقابلة إقامة الغير من

مقامه من دون أن يكون له فى ذلك نفع يقابله، أو دفع ضرر أعظم منه، ولا يعلم بتفاصيل ما يصل إليه من أجر الآلام، ولا كمية ما يستحقه عليه من العوض، فلذلك افترق الحال فيما أورده بين الشاهد والغائب، حتى لو قدرنا أن يكون الحال فى أحدنا كالحال فى الغائب، لحسن منا الإيلام للعوض كما حسن من الله تعالى.

فصل فى الألم

واعلم أن من مذهب أبى على، أن الألم يحسن من الله تعالى لمجرد العوض، لما اعتقد أن العوض بصفة لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله.

وقال أبو هاشم: لابد فيه من غرض آخر وهو الاعتبار، وهو الصحيح.

والذى يدل على صحته، هو أن العوض لا يبلغ حدًا إلا ويجوز أن يتفضل به ويبدأ بمثله، وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادر على أن يبتدئ بالعوض من دون هذا الألم، فالإيلام لمكانه والحال هذه يكون عبثًا قبيحًا؛ وصار الحال فيه كالحال فيمن استأر أجيرًا ليصب الماء من نهر إلى نهر من دون أن يتعلق له بذلك غرض ثم يعطيه الأجرة، فكما أن ذلك يقبح منه، كذلك ههنا.

فإن قال: إن للاستحقاق مزية، قلنا: لو حسن من الله تعالى ذلك لمزية الاستحقاق، لحسن منا الاستئجار على الحد الذى ذكرناه لهذه العلة، ومعلوم خلافه؛ على أن الاستحقاق إنما يكون له مزية فى الشاهد، لأن أحدنا ربما يستنكف من قبول نعمة الغير ويلحقه بذلك أنفة وغضاضة، وهذا غير ثابت فيما بيننا وبين الله عز وجل فلا يمكن قياس أحدهما على الآخر.

فصل: فى أحكام العوض وما يتصل بذلك[1]

وجملة ذلك أنه لما مر قطعة من الكلام فى الآلام، أردفه رحمه الله بالكلام فى العوض.

وقبل الشروع فى المسألة نذكر حقيقة العوض، لأن من القبيح أن نذكر حكم الشىء ولا ندرى ما هو.

اعلم، أن العوض كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم والإجلال، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكى يضطرد وينعكس ويشمل ويعم، وصار الحال فيه كالحال فينا إذا سئلنا عن حقيقة العبادة، قلنا: هى النهاية والغاية فى التذلل والخضوع للغير، ولا يعتبر فيه الحسن لكى يشتمل على سائر العبادات: عبادة الرحمن وعبادة الشيطان جميعًا؛ وذلك مما لابد منه ولأن من حق الحد أن يكون مجامعًا مانعًا لا يخرج منه ما هو منه، ولا يدخل فيه ما ليس منه.

إذا ثبت هذا، فاعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان فى مقابلته القدر الذى لا تختلف أحوال العقلاء فى اختيار ذلك الألم لمكانه، لأن المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزق عليه لكى يقابل بثوب مثله، أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة، وإذا لم يحسن ذلك فى الشاهد فكذلك فى الغائب.

وإذا صحت هذه الجملة، فاعلم أن العوض لا يستحق على طريق الدوام عند أبى هاشم، وهو الصحيح، خلاف ما يقوله أبو على وأبو الهذيل

---

(١) قال المعتزلة لا يحسن من الله أن يؤلمنا من غير عوض أو اعتبار، وبين القاضى فى المحيط ٣: ٢٣، أن الأساس فى الإيلام أن تحصل منه ضروب الاعتبار، أى ما يدعو المكلف إلى فعل الواجب والانصراف عن القبيح، والعوض يقع له.

وقوم من البغـدادية، ويحكى عن الصاحب الكافى[1] أيضًا أنه قال: يـستحق على طريق الدوام؛ وحكى عن أبى على الرجوع عنه إلى ما ذكرناه.

والذى يدل على صحته، هو أن نظير العوض فى الشاهد قيم المتلفاف. وأروش الجنايات، ومـعلوم أن ذلك لا يستـحق على طريقة الدوام، فـإن من مزق على غيـره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوبًا جـديدًا، وأيضًا فلو كان كـذلك لكان يجب أن لا يحسن فى الـواحد منا تحـمل المشاق طلبًـا للأرباح والمنافع المنقطعة، ومعلوم خلاف ذلك.

فإن قيل: إن ذلك إنما يحسن من الواحد منا لأن القديم تعالى قد ضمن فى مقابلته أعواضًا دائمة، قلنا: لو كان كذلك لكان يجب فى من لا يعلم أن القديم تعـالى قد ضمن فى مـقابلتـه أعواضًا دائمـة أن لا يحسن منه ذلك، والمعلوم أن أحدنا يستـحسن بكمال عقله تحمل المشاق فى الأسـفار طلبًا لمنافع منقطعة وإن لم يخطر بباله دوام العوض، ففسد ما ظنوه.

فإن قيل: أليس الواحـد منا يرد الوديعة ويقضى الدين ويترك الظلم وإن لم يخطر بباله دوام الثـواب ويحسن منه ذلك، فهـلا جاز أن يتحـمل المشاق ويحسن منه ذلك، وإن لم يـخطر بباله دوام العوض؟ وجـوابنا أن الفرق بين الموضعين ظاهر، فـإنك قد جعلت الوجه فى حسن تحـمل الواحد منا المشاق فى الأسـفار دوام العـوض، فقـلنا: فكان يجب فيـمن لم يعلم ذلك وجـوز انقطاعه أنه لا يعلم حسنه، وليس كذلك الحـال فى رد الوديعة وقضاء الدين، فإن وجه وجوبه ليس هو دوام الثواب، بل الوديعة إنما يجب ردها لكونها ردًا للوديعة، وكذلك الكلام فى قضاء الدين، فكى يقاس أحدهما على الآخر؟

---

(١) الصاحـب الكافى: هو إسمـاعيل بن عـباد - وزير آل بويه المشـهور. وكان مـن أنصار المعتزلة وله كتب فى التوحيد والعول.
توفى سنة ٣٨٥ هـ.

وأيضًا فلو استحق العوض على طريقة الدوام، لكان يبلغ حال اللصوص فى بعض الأوقات إلى حال المثاب بحيث لا يمكن الفصل بينهما، وذلك يقدح فى حسن التكليف فى الثواب، لأنه ما من قدر من العوض إلا ويجوز التفضل به والابتداء بمثله، فكان يجب مثله فى الثواب، وذلك يوجب قبح التكليف على ما ذكرناه. فهذه ملة ما يدل على أن العوض لا يستحق على طريقة الدوام.

وللمخالف فى هذا الباب شبه.

من جملتها، هو أنهم قالوا: إن القول بانقطاع العوض يدخلكم فى القول بدوامه على أقبح الوجوه، لأن المعوض إذا انقطع عن العوض يلحقه بذلك ألم وم ويستحق بذلك الألم عوضًا آخر، والكلام فى ذلك العوض كالكلام فى هذا فيدوم ولا ينقطع على ما ذكرناه.

والجواب عن ذلك: ليس يجب إذا انقطع عنه العوض أن يلحقه بذلك ألم وغم لأنه يعلم القدر الذى يستحقه فى العوض، فإذا وصل ما يستحقه وزيادة لا يغتم إذا انقطع عنه ولا يتألم به، وصار الحال فيه كالحال فى الثواب، فإن المثاب إذا رأى ثواب من فوقه فى المنزلة لا يغتم ولا يلحقه بذلك حزن، لأنه يعلم قدر ما يستحقه من الثواب ولا يتمنى الزيادة عليه ويرضى بحظه، كذلك ههنا. وعلى أن هذا ينبنى على أنه لا يتصور انقطاع العوض إلا على حد يتألم به المعوض؛ وليس كذلك، فإن من الجائز أن يزيل الله تعالى حياة بعضهم على حد لا يتألم بذلك، بأن يغافص حياته وينقله إلى صورة مستحسنة يسر أهل الجنة بالنظر إليه، وإذا كان ذلك جائزًا فقد فسد ما تعلقوا به.

فإن قيل: كيف يجوز ذلك ومعلوم أن ما يفعله تعالى فلابد من أن يكون له فيه غرض ولا غرض فى ذلك، وأيضًا فقد اتفقت الأمة على أن لا موت بعد الحشر، وقد روى فى ذلك الأخبار "خلود ولا موت"، قيل له:

يجوز أن يكون غرض القديم تعالى فى ذلك زيادة سرور أهل الجنة وغم أهل النار، فإن أهل الجنة إذا رأوا انقطاع عـوض بعض الحيوانات وقـد علموا دوام ما هم فيه من النعم ازدادوا بذلك فرحًا وغبطة.

وهكذا الحال فى أهل النار، فإن الكافر إذا رأى أن بعض الحيوانات وقد أزيل حياته مغافصة ونقل إلى صورة يلتذ بها وبالنظر إليها، وهو يعلم دوام ما هو فيه من العقاب، يتمنى حاله، ولهـذا حمل بعض المفرسين قوله "يا ليتنى كنت ترابا"[1] على أن الكافر يشاهد فيتمنى تلك الحالة.

أما قولهم: لا مـوت بعد الحشر فكذلك، غير أن كـلامنا فى التجويز، وإذا كان ما ذكرناه من باب المجوز لم تسلم لهم الشبهة التى جعلوها دلالة فى المسألة.

وبعـد، فليس يجب فى العـوض أن يعلم أن مـا وصل إليـه من المنافع أعواضًا يستحقها؛ بل إذا عـلم أنه تعالى عدل حكيم لا يبخس حقه بل يوفر عليه ما يسـتحقه إما فى الأوقـات أو دفعة واحدة أو كما يرى الصـلاح فيه، كفى؛ فإذا كان هكذا، فليس يمتنع أن يوفر الله علـى المعوض ما يستحقه من الأعـواض فى دار الدنيـا وإن لم يشـعـر به ولا علم أنه هو الأعـواض التى يستحقها عليه تعالى؛ وأيضًا، فليس يجب فى المعوض إذا انقطع عنه العوض أن يتألم بانقطاعه على كل حـال، سيما والقديم تعالى إنما يوفره عليـه مفرقًا على الأوقات على حـد ينتفع به ويقع له الاعتداد بمـكانه ثم يقطعه عنه على حد لا يؤثر فى حاله ولا يعتـد به، إذ ليس يمتنع فى النفع إذا حصل أن يقع به الاعتداد، وأمكن به الانتفاع، وإذا انقطع لم يقع بذلك اعتداد، ولا كان به مبالاة، فإن من اعتاد أكل ملة من الأطعمـة الشهية كل يوم وزيادة لقمة، فإنه متى تناول تلك اللقـمة التذ الالتذاذ اللائق بها، ولو أنه انقـطعت عنه لا يعتد

(١) سورة النبأ - آية ٤٠.

بهـا ولا أثرت، كـذلك الحـال ههنا، على أن مـن الجائـز أن ينقطع عنه مـا يستحقه من الأعواض ويتفضل الله تعالى بمقدار ما كان يصل إليه من العوض حـتى لا يتنغص عليـه عـيـشـه، ولا يؤثر فى حـاله، وليس ذلك من دوام العوض.

ومما يذكرونه فى ذلك، هو أنه لو لم يكن العـوض دائمًا لكان لا يجوز أن يؤخره إلى الآخرة إلا لوجه، وليس ذلك الوجه إلا لونه لا مـستحقًا على طريق الدوام كالثواب.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن هذا ينبـنى على أن العوض لابد من أن يؤخر إلى الآخرة، ونحن لا نسلم ذلك؛ بـل المجوز أن يوصله الله تعالى إليه فى دار الدنيا إما فى وقت واحد، أو فى أوقات كثيرة، وليس فى ذلك ما يدل على دوام العـوض البـتة. على أن فى الأعـواض مـا لا يمكن فيـه إلا التأخيـر إلى الآخرة، وهو كالعوض المستحق بـالإماتة ونحوها، فكيف يصح القول بأن تأخير العوض لا وجه إلا استحقاقه على الدوام؟

ومما يقولونه فى ذلك أيضًا، هو أن الألم لابد من أن يثبت فـيه الاعتبار والعوض جميعًا، ثم إن النفع بالاعتبار مستحق دائمًا، وكذلك العوض ينبغى أن يكون دائمًا.

والأصل فى الجـواب عن ذلك، أن هذا مع بين أمـرين من غـيـر علة جامـعة فـلا يصح ذلك؛ ويوضحـه، أن النفع بالاعتـبار إنما يسـتحق لأدائه الواجبات ولاجتنابه المقبحات، فلذلك استحقه الواحد منا على طريقة التعظيم والإجلال، ونظير ذلك فى الشاهد المدح والذم، والمدح والذم يسـتحقان على طريقـة الدوام، وليس كذلك العـوض فإنه لا يسـتـحق على طريقة التـعظيم والإجلال، ونـظيره فى الشـاهدة أروش الجنايات وقيم المتلفـات، وشىء من ذلك لا يستحق على طريقة الدوام بالإتفاق.

ومما يتعلقون به فى هذا الباب، قولهم: إن العوض لو لم يستحق دائمًا لكان يصح توفيره على المستحق دفعة واحدة لأن كونه متناهيًا منقطعًا يقتضى ذلك وذلك يوجب أن يحسن من الله تعالى أن يمرض أحدنا سنة كاملة لمنافع يصح توفيرها عليه فى وقت واحد، والمعلوم أن عاقلا من العقلاء لا يختار مرض سنة لمنافع تصل إليه فى وقت واحد، وإن أبلغ النفع ما بلغ.

وجوابنا على ذلك، أن هذا لو قدح فى شيء فإنما يقدح فى حسن إيصال الله تعالى الأعواض إلى المعوض على هذا الحد، ونحن لا نجوز ذلك، بل نقول: لابد من أن يفرقه على الأوقات، ويوصل إليه على حد يقع له الاعتداد به، فأما أن يجمعه جميعًا ويوفره عليه دفعة واحدة فإن ذلك لا يحسن، فمن أين يقتضى ما ذكرتموه دوام العوض.

يبين ذلك ويوضحه، أن سبيل العوض من جهة الله تعالى ليس هو سبيل قيم المتلفات حتى تعتبر المقابلة، بل لابد من أن يبلغ فى الكثرة حدا لا تختلف أحوال العقلاء فى اختيار الألم لمكانه، وإذا كان الأمر بهذه الصفة فما من عاقل إلا ويستحسن بكمال عقله تحمل المشاق العظيمة لتلك المنافع، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

وبعد ذلك شبهة تتعلق بها الملحدة فى أصل الأعواض ويشنعون بها علينا.

وجملة ذلك، هو أنهم قالوا: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب عوض كل معوض من جنس ما ألفه فى الدنيا واعتاد الانتفاع به ههنا، وذلك يوجب أن يخلق الله تعالى لنا فى الجنة من الأطعمة الشهية ما كنا ألفنا فى دار الدنيا، وأن يخلق للبهائم الحشائش والأتبان، وذلك خلف من الكلام وخطل من القول، إذ لا خطر لشيء من هذه الأشياء.

وجوابنا أن الشنعة مما لا وجه له، بل الواج على العاقل أن ينظر فيعلم

أن الله تعالى إذا آلمنا فـلابد من أن يضمن فى مقابلتـه من الأعواض ما يوفى عليه، وأن يكون له فيه غرض آخر وهو الاعـتبار، ليخرج بالعوض عن كونه ظلمًا، وبالاعتبار عن كونه عبثًا على ما ذكرناه فى غير موضع.

ثم نقول لهم: ليس يجب فى عوض كل معوض أن يكون من جنس ما ألفه واعتاد أكله والانتفـاع به إذ لا وجه يوجب، وفارق الحال فى ذلك الحال فى الثواب إنما يستحق بطريقة الترهيب والترغيب ولا يصور إلا فيما يعتاد فى دار الدنيا، وليس كـذلك العوض فليس يستـحق بطريقة الترغـيب، وإن كان الأقرب أن يـكون عوض المكلفـين من جنس ما ألفـوه وعودوا أكله علـى ما تقدم، على أنه لا يمتنع أن يخلق الله تعالى للبـهائم من الأتبان والحشائش ما تستـحقه، لأن قدرته تعـالى أوسع من ذلك ولا إشكال فى هذا، وإن المشكل أن يقال فى السباع الضـارية وشهواتها متعلقـة به فى دار الدنيا أن يمكنها الله تعالى من افتراس بعضـها لبعض، فشهواتها مقـصورة عليه، وذلك قبيح من القول، فـالأولى أن لا نسلم، ونقول: ليس يجب فى الـعوض أن يكون من جنس المنافع التى كانوا ألفوها وتعودوا الانتفاع بها، فلا يمتنع أن يصرف الله تعالى شهـواتها إلى منافع أخر غير ذلك. على أنه تـعالى قادر على أن يخلق للسباع من اللحوم ما يغنيها عن افتراس الحيوانات وإيذائها، فلا يصح ما قالوه بوجه، فعلى هذا يجرى الكلام فى هذا الفصل.

فصل، لما مـر جملة من الكلام فى الآلام الحـاصلة من جـهة الله تعـالى، والأعواض المستحـقة فى مقابلتها، ذكـر جملة من الكلام فى الآلام الحاصلة من جهتنا.

وجملة القول فى ذلك، أن ما يفعله الواحد منا من الآلام لا يخلو، إما أن يفعله بنفسه أو بغيره.

وإذا كان مفعولا بنفسه فإما أن يكون حسنًا أو قـبيحًا، فإن كان قبيحًا، نحو أن يقتل نفسه أو يشج رأسه أو يقطع عضواً من أعضائه، لم يستحق عليه

العوض أصلا لا على الله ولا على غيره، وإن كان حسنًا، فعلى ضربين: أحدهما ما يستحق عليه العوض، والآخر ما لا يستحق العوض؛ الأول: هو كأن يشرب من الأدوية الكريهة المرة المنفرة دفعًا للألم الحاصل من جهة الله تعالى، فإنه يستحق بذلك العوض على الله تعالى لما أحوجه إليها؛ والثانى: فهو كأن يتجرع الدواء الكريه ليزيد فى شهوته وسمنه وما جر مجراه، فإنه لا يستحق بذلك العوض أصلا لا على الله ولا على غيره، إذ لا حاجة به إليه؛ هذا إذا كان مفعولا بنفسه.

وأما إذا كان مفعولا بغيره فإنه لا يخلو؛ إما أن يكون قبيحًا أو حسنًا، وإذا كان قبيحًا فإنه يكون ظلمًا، ويستحق المظلوم من الظالم العوض لما أوصله إليه من الآلام، إما بالاغتصاب أو بقتل ولده أو شج رأسه أو غير ذلك؛ ولا تعتبر فيه الزيادة، لأنه لو زاد لخرج عن كونه ظلمًا وللحق بكونه إحسانًا، فإن من مزق على غيره ثوبه ليعطيه فى مقابلته عشرة أثواب لم يكن بذلك ظالمًا إن لم يكن محسنًا. وأما إذا كان حسنًا فعلى ضربين: أحدهما يستحق عليه العوض، والآخر لا يستحق؛ الأول، هو كإقامة الحد على التائب، فإن التائب يستحق بذلك العوض على الله تعالى حيث أمر الله تعالى الإمام بإقامة الحد عليه امتحانًا، وأوجب ذلك عليه، والثانى، فكالحدود التى يقيمها الإمام على مستحقيها على سبيل الجزاء والنكال، فإن ذلك إيلام حد، ولا يستحق المؤلم فى مقابلته العوض أصلا لا على الله ولا على غيره.

فقد حصل من ذلك أن العوض قد ينتقل من فاعل الألم إلى غيره كما ذكرناه.

إن التائب إذا أقيم عليه الحد فإنما يستحق العوض على الله تعالى لا على الإمام مع أنه هو الذى آلمه، ولذلك أخذنا فى الوجوه الذى ينتقل بها العوض من فاعل الألم إلى غيره.

وجملة ذلك، أن العوض ينتقل من فاعل الألم إلى المبيح، والنادب، والموجب، والملجئ؛ ولكل من ذلك مثال ما نذكره.

أما مثال الإباحة، فهو كذبح البهائم، إنما تستحق العوض على الله تعالى إذ ذبحناها، دوننا، من حيث أنه هو المبيح لذلك.

ومثال الندب، هو كالأضاحى فإنها تستحق العوض على الله تعالى، دوننا، لما كان الله تعالى هو الذى ندبنا إليه.

ومثال الإيجاب، فهو كالهدايا، فإنه لما كان تعالى الموجب لذبحها استحقت العوض عليه تعالى، دوننا.

ومثال الإلجاء، هو أن يلجئ أحدنا صاعقة أو برد حتى يعدو على زرع غيره فيفسده، فن صاحب الزرع يستحق العوض، إلا أنه إنما يستحقه على الله تعالى، دون من يعدو على زرعه، لأن الله تعالى هو الذى ألجأه إلى العدو.

ولا يختلف الحال فى هذه الوجوه بيننا وبين القديم، فن أحدنا لو أباح أو أوجب أو ألجأ غيره إلى إيلام الغير، لكان العوض ينتقل إليه على الحد الذى انتقل إلى الله حين أوجب أو ألجأ؛ ولهذا فإن سبعًا لو ألجأ أحدنا إلى العدو على زرع الغير، فإن صاحب الزرع إنما يستحق العوض على السبع إذ السبع هو الملجئ إلى ذلك، وإن كنا نعتبر فى الملجئ أن لا يكون ملجأ ليستحق العوض عليه، لأنه لو كان ملجأ كان العوض على من ألجأ الأول.

فإن قيل: كيف يصح استحقاق العوض على السبع مع أنه غير كامل العقل؟ وجوابنا، إن كمال العقل غير معتبر فى ذلك لأنه جاز مجرى أروش الجنايات، وفى أروش الجنايات لا يعتبر كمال العقل؛ فإنك تعلم أن صبيًا لو مزرق على غيره ثوبه يجب أن يدفع إليه قيمة الثوب من ماله مع كونه غير كامل العقل، فبطل ما أورده.

فصل فى المستحق للعوض والمستحق عليه

وجملة ذلك هو أن المستحق للعوض لا يخلو؛ إما أن يكون مكلفًا أو غير مكلف.

فإن كان مكلفًا فلا يخلو؛ إما أن يكون من أهل الثواب أو من أهل العقاب.

فإن كان من أهل الثواب فلا يخلو؛ إما أن يكون مستحقًا على الله تعالى، أو يكون مستحقًا على غير الله تعالى. فإن استحقه على الله تعالى فإنه تعالى يوصله إليه ويوفره عليه بتمامه وكماله مفرقًا على الأوقات، بحيث يقع الاعتداد به، على ما مر. وإن استحقه على غير الله تعالى، فإنه تعالى يأخذ من ذلك الغير العوض مكلفًا كان أو غير مكلف، ويوفره عليه بحيث لا يكون لأحد منهما كلام.

وإن كان من أهل العقاب فلا يخلو؛ إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو عير غيره، فإن استحقه على الله تعالى فإنه يوفره الله تعالى عليه إما فى دار الدنيا وإما فى دار الآخرة، قبل دخول النار أو بعدها، بحيث لا يقع له الاعتداد به ولا يلقه بذلك سرور ولا فرح، خلاف ما قاله أبو على من أن بالعقاب يسقط العوض وينحبط. وإن استحقه على غير الله تعالى، فإنه تعالى يأخذ من المستحق عليه مكلفًا كان أو غير مكلف، ويوصله إليه على الوجه الذى ذكرناه.

هذا إذا كان الكلام فى المكلف؛ فأما إذا كان فى غير المكلف فلا يخلو؛ إما أن يستحق العوض على الله تعالى أو على غيره. فإن استحقه على الله تعالى يوفر عليه بكمال وتمامه، وإذا انقطع عوضه نقله إلى صورة يلتذ أهل الجنة بالنظر إليها على ما مر، وإن كان الأقرب أنه تعالى يديم الفضل عليه بعد ذلك، فقد اتفقت الأمة على أن لا موت بعد الحشر.

هذا هو القول فى المستحق للعوض.

وأما المستحق عليه فلا يخلو؛ إما أن يكون هو الله تعالى أو غيره، فإن كان الله تعالى فإنه يوفر على المستحق من عنده، وإن كان من غيره فإنه تعالى يأخذ منه العوض ويوفره على المستحق، سالكًا فى ذلك طريقة الانتصاف، فحال القديم تعالى فى هذا الباب كحال ولى الأيتام، فكما أنه إذا وقعت منه جناية قابها بالأرش، وإذا جنى بعضهم على بعض أخذ الأرش من مال الانى وضمه إلى مال المجنى عليه، وكذلك القديم تعالى.

واعلم أنه تعالى لا يجوز أن يمكن أحدًا من إيصال الألم إلى غيره، إلا إذا كان فى المعلوم عوض يستحقه، إما على الله تعالى أو غيره.

لأنه إذا كان لابد من الانتصاف فليس يتصور إلا على الطريقة التى ذكرناها، وهو أن يخذ العوض من المؤلم ويوفره على المؤلم، فيكون قد سلك مع الحيوانات كلها طريقة الانتصاف على ما ضمنه، فقد روى على النبى ﷺ: أنه تعالى ينتصف يوم القيامة للمظلوم من الظالم، حتى الجماء من القرناء.

ومتى قيل: هلا جاز أن يمكن أحد من الإيلام وإن لم يكن له فى المعلوم عوض يستحقه، ثم إذا وافى عرصات يوم القيامة تفضل الله عليه بالقدر الذى يلزمه توفيره على ذلك المؤلم، ثم يأخذه منه ويضعه فى المؤلم، كان الجواب: إن ذلك ليس من الانتصاف فى شىء، إذ الانتصاف هو أن تأخذ للمظلوم من الظالم حقه، لا أن يتفضل الله على الظالم ليأخذ منه المظلوم؛ وعلى هذا فإن قاضى بلدة إذا سارع إليه خصمان فأراد القاضى الانتصاف منهما فإنه يأخذ الحق من المستحق عليه ويضعه فى المستحق، فأما أن يوفر ذلك من كيسه على المستحق دون أن يتعرض للمستحق عليه فإنه لا يكون منتصفًا.

فصل، ثم إنه رحمه الله أورد شبهة متصلة بباب الآلام تتعلق بها الملحدة، وهى أن قالوا: لو كان لهذا العالم صانع حكيم لكان لا يحسن منه خلق هذه السباع الضارية الخبيثة نحو الذئب والأسد والنمر، والحيوانات المؤذية القتالة، والصور القبيحة المستنكرة مثل الحيات والعقارب؛ وفى علمنا بوجود هذه الأشياء، دليل على أن لا صانع لها ههنا.

وهذا كما تتعلق بها الملحدة فقد يتعلق بها المجبرة، فإنهم يقولون: إن هذه الصور مع أنها قبيحة حسن من الله تعالى خلقها، فيجب أن تحسن منه سائر القبائح.

وجوابنا عن ذلك، هو أن نقول: إن هذه الصور وإن استقبحها بعض الناس لم يستقبحها البعض، فلو كانت قبيحة من جهة العقل والحكمة لم يختلف فى استباحها العقل، كما فى الظلم والكذب؛ فأما الاستحلاء وعدم الاستحلاء فما لا يؤثر فى قبح شىء من الأشياء، لأنك تستحلى كثيرًا من الأشياء وهو قبيح فى نفسه، وتستقبح أيضًا كثيرًا منها وهو حسن، على ما مر فى أول الكتاب.

يبين ذلك أن هذه الصور وإن كانت قبيحة من جهة المرأى والمنظر، فإن فيها أغراضًا حكيمة لا يعلمها إلا من أنصف نفسه، وأدى الفكر حقه.

فإن قيل: وما تلك الأغراض؟قلنا: نفع هذه الحيوانات أولا، ثم نفع العباد؛ فإن خلق هذه الحيوانات كما تضمن التفضل عليها بالإحياء والإقدار، وخلق الشهوة والمشتهى، والتمكين من الانتفاع به، فقد تعلق بها منافع الغير الدينية والدنيوية.

فأما المنافع الدنيوية فإنك تعلم أن هذه المعاجين الكبار إنما تتخذ من الحيات والعقارب، ألا ترى أن الترياق مع أنه أصل فى دفع هذه المسمومات، إنما يتخذ من بعض الحيات والعقارب؛ وهكذا الحال فى واحد واحد من هذه

الحيوانات، فما من شيء إلا وتتعلق به منفعة على حد لا تتعلق تلك المنفعة بغيرها. هذا هو الكلام فى المنافع الدنيوية.

وأما المنافع الدينية، فهو أنا إذا شاهدنا هذه الصور المنكرة، والحيوانات المؤذية الكريهة المنظر، كنا إلى الاحتراز من عذاب الله تعالى المشتمل على أضر من هذه الحيوانات كلها أقرب، وعن الوقوع فيما يوجبه علينا ويجره إلينا أبعد؛ بل كان لا يتصور من الله تعالى تخويفنا بما لديه من العقوبات المعدة لمستحقيها إلا بهذه الطرق، فإنا ما لم نشاهد هذا الجنس فيما بيننا، لا ننزجر عمّا توعدنا عليه كل الانزجار.

فإن قيل: ليس هذه الحيوانات إلا الضر المحض، فإنها مضرة مؤذية؛ فيجب أن يقبح منه تعالى خلقها.

فجوابنا على ذلك، أن ضرر هذه الحيوانات ليس بأكثر من ضرر الناس، فلو كان قبح من الله تعالى خلقها لهذا الوجه، لكان يجب أن يقبح منه خلق أكثر الناس؛ يوضح ذلك، أن ضرر أكثر هذه الحيوانات لا يفى بضرر الحجاج وشبهة من الظلمة أبادهم الله تعالى، ثم لم يحكم بقبح خلق الناس. فقد بطل ما قلتموه.

فصل: وقد أورد رحمه الله سؤالا على نفسه يوشك أن يكون شبهة للمجبرة.

وهو أن قال: أتجوزون على الله تعالى أن يكلف عبده، ثم لا يبين له صفة ما كلفه؟

والأصل فى ذلك، أنا لا نجوز على الله تعالى أن يكلف عبده ثم لا يبين له صفة ما قد كلفه، بل نقول: إنه تعالى إذا كلف عبده فلابد من أن يبين له صفة ما قد كلفه وإلا لم يمكنه الإتيان بما كلفه على الحد الذى كلفه، حتى لو لم يبين ذلك لكان تكليفه إياه عبثًا لا فائدة فيه.

والذى يدل على صحة ما نقوله، هو أن الله تعالى إذا كلفنا أمرًا من الأمور، فإن تكليفه إيانا بذلك الفعل لا يتعلق بعينه وذاته، وإنما المبتغى إيقاعه على وجه دون وجه، فمتى لم يبين له الوجه الذى يريد أن يوقعه عليه كان عائبًا من حيث أمره لما لا يمكنه الانتفاع به والاهتداء إليه، ويكون ظالمًا لأن تكليفه بالفعل والحال ما ذكرناه كتكليفه به وهو لا يطيقه.

يزيد ما ذكرناه وضوحًا، أنه لا يحسن من أحدنا أن يقول لعبده افعل شيئًا، ولا يبين له صفة ما يفعله، حتى لو كلفه على هذا الوجه ليسخر منه وهزئ، وإذا ثبت هذا فى الشاهد فكذلك فى الغائب؛ فمن العجب أن جل المجبرة مع تجويزهم سائر القبائح على الله تعاى لا يجوزون هذا لظهور الحال فيه، إلا شرذمه قليلون فإنهم جرؤوا على القياس، وقالوا: إن هذا ليس بأقبح من تكليف ما لا يطاق، ولقد أصابوا فى خطئهم هذا، فإن تكليف ما لا يكاق إن لم يزد فى القبح على هذا لا ينقص عنه، وقد جوزوا ذلك على الله تعالى.

وشبهة هؤلاء المتأخرين فى ذلك، هو أن ما هذا سبيله كما يجوز من الواحد منا فكذلك من القديم تعالى.

والجواب عن ذلك، ما تعنون بالجواز؟ فإن أردتم به الحسن، فذلك غير مسلم؛ وإن أردتم به الوقوع، فلسنا نقول إن وقوعه مستحيل على الإطلاق، وإنما نقول إن وقوعه من الله تعالى يستحيل، وإنما يستحيل منه ذلك لأنه عدل حكيم لا يختار القبح أصلا، ولم يثبت كون الواحد منا عدلا حكيمًا حتى يقاس أحدهما على الآخر. وإنما يورد على كلامنا هذا، أنه تعالى إذا جاز أن يكلف العاجز والمعدوم فهلا جاز أن يكلفه وإن لم يبين له صفة ما قد كلفه، ولهذا أورد رحمه الله هذا الكلام عقب ما تقدم؛ وهذا كما يمكن إيراده على هذا الوجه، فقد يمكن أن يورده المجبرة ابتداء، ويقولوا: إذا جاز أن يكلف الله تعالى العاجز والمعدوم وهو قبيح، فهلا جاز أن يفعل غيره من القبائح؟

وجـوابنا عن الجـملة، هو أن نقـول: إنا لا نجـوز أن يكلف العـاجـز والمعدوم، بل المراد بذلك أن قوله تعالى "أقيموا الصلاة وأتوا الزكاة" كما هو خطاب لمن كان فى ذلك الزمان، فهـو خطاب للموجودين فى زماننا هذا ولمن يوجد من بعـد، ولا يحتاج القـديم تعالى إلى تجـديد الخطاب فى كل زمان، وما هذا حالة فلا شك فى جوازه وحـسنه؛ ولذلك نظائر فى الشريعة، فإنك تعلم أن أحـدنا ربما يوصى لأولاده وأولاد أولاده ما تناسلوا وتولدوا، بـشرط أن يكونوا من أهل السـداد والصلاح وإن لم يوجـدوا بعد. ويكون فـائدة ما ذكرناه فى القديم تعالى.

فصل:

وقد أورد رحمـه الله بعد ذلك الكلام فى التكليف وثمرته، ليتـهيأ إلى الكلام فى من المعلوم من حاله أنه كفر، فإن ذلك يشبه أن يكون شبهة لهؤلاء المجبرة بما تقدم من الشبهـة. وهو وإن عرض فى الكلام، إلا أنا نشير إلى نبذ منه ونختـصر القول فـيه، بعد أن نبـين حقيـقته؛ فـمن البعـيد أن نتكلم فى أحكامه إما على الاختصار أو على ير هذه الطريقة ولا نعلم ما هو.

وحقـيقتـه، إعلام الغيـر فى أن له أن يفعل وأن لا يفعل نفـعًا أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه فى ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الإلجاء، ولابد من هذه الشرائط، حتى لو انحزم شرط منها فسد الحد.

والإعلام، إنما يكون بخلق العلم الضرورى، أو بنصب الأدلة وأى ذلك كان لم يصح إلا من الله تعالـى؛ ولهذا قلنا: إنه لا يكلف على الحقيقـة غير الله تعالى، وإذا اسـتعمل فى الواحـد منا فإنما يسـتعمل على طريقـة التوسع والمجاز.

فهذا هو حقيقة التكليف.

وثمرته، أنه تعالى إذا خلقـنا وأحيانًا وأقدرنا وأكمل عـقولنا وخلق فينا

شهوة القبيح ونفرة الحسن فلابد من أن يكون له فيه غرض، وغرضه إما أن يكون إغراء له بالقبيح، والتكليف لا يجوز أن يكون غرضه الإغراء بالقبيح لأن ذلك قبيح، وقد ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح، فلم يبق إلا أن يكون غرضه بذلك التكليف، وأن يعرضنا بالتليف إلى درجة لا تنال إلا به.

واتصل بهذه الجملة الكلام فى أن الثواب لا يجوز الابتداء بمثله.

والذى يدل على ذلك، هو أن الثواب نفع عظيم يستحق على طريق التعظيم، وما هذا حاله لا يحسن الابتداء بمثله، ألا ترى أنه لا يحسن من أحدنا أن يعظم أجنبيًا على الحد الذى يعظم والده، ولا أن يعظم والدة على الحد الذى يعظم النبى؛ وإنا لا يحسن ذلك لعدم الاستحقاق، وإنما يستحق على هذا الوجه لا يجوز التفضل به ولا الابتداء بمثله.

فإن قالوا: لو كان الغرض بالتكليف الوصول إلى الثواب لكان يجب فى من المعلوم من حاله أنه لا يصل إلى الثواب أن لا يحسن تكليفه.

والجواب، إنا لم نقل إن الغرض بالتكليف إنما هو الوصول إلى الثواب، وإنما الغرض فى ذلك تعريض المكلف إلى درجة لا تنال إلا بالتكليف، وذلك ثابت فى من المعلوم من حاله أنه يصل إلى الثواب ومن المعلوم من حاله أنه لا يصل على سواء، واتصل بهذه الجملة الكلام فى تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر.

وللجهل بوجه حسن هذا التكليف وقبحه ضل كثير من الناس، حتى أن الملحدة تدرجوا بذل إلى نفى الصانع، وقالوا: لو كان ههنا صانع حكيم لما صدر من جهته مثل هذا التكليف.

وجعلت المجبرة هذه المسألة من أعظم شبههم فى الجبر وإضافة القبائح إلى الله تعالى، وقالوا إن هذا التكليف قبيح لا محالة، وقد حسن من الله تعالى؛ وكذلك الحال فى سائر القبائح.

والأصل فى هذا أن نعلم أن من خـالفنا إما أن يكون مقـرًا بالصانع أو منكرًا ولا مـعنى لمكالمة من أنكر الصـانع فى هذه المسـألة كـما لا يحـسن أن نكالم اليهود فى المسح على الخفـين مع إنكارهم النبوة، وإذا كان من المقرين، بالصانع، فالكلام عليه إما أن يكون على الجملة، أو على التفصيل.

وطريقة الجملة فى هذا، هى أن نقـول: إن هذا التكليف صدر من جهة الله تعالى، وقد ثبت عدله وحكمته وأنه لا يختار القبيح ولا يفعله، فلابد أن يكون حسنًا، إذ لو كان قبـيحًا لم يفعله الله تعالى؛ وبهذا الوجـه نحل شبهة العامى من أصحابنا، ونجيبهم بهذه الطريقة، ونقول له: إن هذا القدر كافيك، ولست تحتاج إلى أن تعلم وجـه الحسن فى ذلك على طريقة التفصـيل؛ فهذه طريقة الجملة.

وطريقة التـفصـيل، هو أن نقول: قد ثبت حـسن تكليف المؤمن، ولا وجه لحـسنه إلا أنه تعالى أقدره على مـا كلفه وقوى دواعيـه إليه وأزاح علله فيه، وهذا كله فى حق الكافر ثابت ثبـاته فى حق المؤمن، ولا فرق بينهما إلا من حيث أن المؤمن أحسن الاختيار لنفسـه واستعمل عقله فآمن، ولم يحسن الكافر الاختـيار لنفسه لشقاوته فلم يؤمن، وذلك لا يخـرج القديم تعالى من أن يكون متفضلا عليهما جميعًا.

وصار الحال فى ذلك كالحال فى من أدلى حبله إلى غـريقين ليتشبثا به، فتشبـث أحدهما به وتخلص، ولم يشبث به الآخر فـعطب؛ وكالحال فى ما قدم الطعام إلى جائعين قد استولى علـيهما الجوع وأشرفا على الهلاك لمكانه، ثم تناول أحـدهما من الطعـام فلم يمت، ولم تناول الآخـر فمـات وهلك. فكما أن المقدم للطعام والدلى لحبل يكون منعمًـا عليهما على سواء، ولا يقال إنه إنما يكون منعمًا على الذى قبل دون من لم يقبل، كذلك ههنا.

فإن قيل: المؤمن اخـتار الإيمان، وهذا غيـر ثابت فى الكفار. قلنا: إن

اختيار المؤمن الإيمان متأخر عن التكليف فكيف يثير وجهًا فى حسنه، مع أن المعلوم أن وجه الحسن لابد من أن يقارن.

وعلى أن ذلك لو مـدح فى حسن التكليـف لوجب مثله فى الشـاهد، حتى لا يحسن من أحدنا أن يقدم الطعام إلى من لا يقبل، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه إنما قبح تكليف الكافر لأنه تعالى عالم من حاله مع يكفر؟ وجوابنا على ذلك لو قـبح من الله تعالى تكليف الكافر للعلم بأنه يكفر، لوجب أن يقـبح من الواحد منا تقديم الطعام إلى الغـير بأنه لا يتناول ولا ينتـفع به، وكذلك يجب أن يقـبح إدلاء الحبل إلى الغـريق للعلم بأنه لا يتشبث به.

فإن قال: وكذا أقول، قلنا: لو قبح مع العلم لقبح مع غلبة الظن، لأن العلم والظن سيان فيما طريقه المنافع والمضار؛ ألا ترى أن أحدنا لو غلب على ظنه أنه يربح فى سفره فإنه يحسن منه ذلك السفر كما يحسن مع العلم.

وبالعكس من هذا، لو غلب على ظنه أنه يخسر، فإنه لا يحسن منه أن يسافر كما لا يحسن مع العلم، فكان يب أن يقبح من الواحد منا ادلاء الحبل إلى الغريق إذا غلب على ظنه أنه لا يـتشبث به، وأن يقبح منه تقـديم الطعام إلى الجائع إذا غلب على ظنه أنه لا ينتفع به ولا يتناوله، ومعلوم خلافه.

وبعد، فلو كان العلم بالقـبول شرطًا فى كون النعمـة نعمة، لوجب إذا قيل هذا الشرط أن تخـرج النعمة عن كونها نعمـة، حتى لا يكون الواحد منا منعمًا على غيره وإن أوصل إليه ما ينتفع به، بأن لا يعلم أنه هل يقبل أم لا، وهذا يقتضى أن لا يحسن من الواحد منا تقديم الطعام إلى الجائع وإن بلغ فى الجوع الغـاية، ولا إدلاء الحبل إلى الغريق، بأن لا يكـون عالمًا أنه هل يتناول ذلك الطعام أو يتشبث بذلك الحبل أو لا يتشبث، ومعلوم خلافه.

وبعد، فـإن العلم تابع للمعـلوم غير مـؤثر فيـه؛ لولا ذلك، وإلا كان

يجب إذا علم أحدنا القديم تعالى بصفاته، أن يكون كون القديم تعالى مستندًا إلى علمه، حتى إذا زال زال، وذلك محال. يبين ذلك، أن العلم إنما يتعلق بالشيء على ما هو به، وما هذه حاله لا يجوز إلا أن يكون مؤثرًا.

فإن قيل: إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فقد أضر به بالكليف. وجوابنا، أن الكافر إنما استضر بفعل نفسه حيث أساء الاختيار لنفسه ولم يختر الإيمان، مع أنه كان يمكنه اختياره على الكفر.

فإن قيل: أليس لولا التكليف لكان لا يستنصر به الكافر؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك، إلا أن القديم تعالى لا يخرج عن أن يكون منعمًا عليه بتكليفه إياه، مع أن غرضه تعريضه إلى درجة لا تنال إلا به، وصار الحال فيه كالحال في من تفضل على يره بدنانير فضيعها ذلك الغير واغتم لمكانها، فكما لا يقال: إن المعطى يخرج بذلك عن كونه منعمًا عليه، كذلك ههنا. يبين ذلك، أن المضيع للدنانير ليس هو المعطى فإما ضيعها هو بنفسه، كذلك ههنا ليس هو الله تعالى، بل الكافر هو المضر بنفسه حيث اختار الكفر حتى استوجب به العقوبة.

فإن قيل: إنه تعالى إذا علم من حال الكافر أنه لا يؤمن فإن تكليفه له والحال هذه يكون عبثًا، ونحن قبل أن نجيب عن ذلك نبين حقيقة العبث.

اعلم أن العبث، كل فعله يفعله الفاعل من دون عوض مثله، وذلك نحو أن يركب أحدنا الأهوال والأخطار ليربح على درهم درهمًا، مع أنه يقدر على تحصيل هذا القدر بسهولة، ونحو أن يستأجر أجيرًا بأجرة تامة ليصب الماء من نهر إلى نهر، من دون أن يكون له في ذلك غرض.

إذا ثبت هذا، ومعلوم أن التكليف غير مفعول على هذا الوجه، فلم يجب أن يكون عبثًا.

يبين ذلك، أن غرض القديم تعالى بالتكليف ليس إلا تعريض المكلف

للثواب، وذلك حاصل فى هذا التكليف حصوله فى تكليف من المعلوم من حاله أنه يؤمن.

فإن قيل: إدلاء الحبل إلى الفريق مع العلم أنه لا يستمسك به، ودفع السكين إلى من المعلوم من حاله أنه يقتل به نفسه قبيح، وهذه صورة تكليف الله تعالى من المعلوم من حاله أنه يفكر، فيجب أن يكون قبيحًا.

قيل له: إن المدلى إليه الحبل، والمدفوع إليه السكين ينظر فى حالهما، فإن كانا متمكنين من قتل أنفسهما قبل إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما ولكن المعلوم من حالهما أنهما لا يقتلان أنفسهما إلا عند إدلاء الحبل ودفع السكين، فإن إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما قبيح، لأنه يكون مفسدة؛ وإن كانا لا يتمكنان من الخنق والقتل إلا بهذا الحبل وهذا السكين ولا يتمكنان من التخلص إلا بهما، فإنه يحسن إدلاء الحبل ودفع السكين إليهما لأنه يكون تمكينًا؛ وهذا الأخير هو صورة التكليف، فلا يجب أن يكون قبيحًا. وليس يجوز أن يقال: إن هذا التمكين قبيح لأنه كما هو تمكين من الحسن فهو تمكين من القبيح، لأنه قبح لهذا الوه للزم أن يقبح كل تمكين فى العالم، إذا التمكين من الحسن لا يتصور إلا وهو تمكين من القبيح، وهذا لأجل أن القدرة على الشيء قدرة على جنس ضده، فمن من قدرة تمكن من أن يفعل بها الخير ألا ويمكن أن يعل بها الشر.

فإن قيل: إذا كان يقبح من الله تعالى أن يكلف زيدًا إذا علم من حاله عمرو أنه يكفر عند تكليفه إياه، فلأن يقبح تكليفه مع العلم أنه نفسه يكفر أولى وأحرى.

قيل له: ما ذكرته أولا إنما يقبح لأنه يكون مفسدة، وليس هذا الثانى من المفسدة فى شيء، بل هو تمكين، فلا يجب قبحه على ما ظننته.

فإن قيل: إن القديم تعالى إذا ما كلفنا، فلابد من أن يريد منا ما يتعلق

به التكليف ليحسن منه تكليفه إيانا، والإرادة لا تتعلق بما المعلوم من حاله أنه لا يقع، فكيف يحسن من تكليف من المعلوم من حاله أنه يكفر.

قيل له: إن هذا ينبنى على أن الإرادة لا تتعلق بما المعلوم أنه لا يقع، وليس كذلك، فإن الإرادة تتعلق بما المعلوم أنه يقع وبما المعلوم أنه لا يقع على سواء. وقولهم: إنما يتعلق بما المعلوم أنه لا يقع تمن أبطلناه لما تقدم، وذكرنا أن التمنى من أقسام الكلام وليس كذلك الإرادة. يبين ذلك ويوضحه، أن الإرادة إذا تعلقت بالشىء، فإنما تتعلق به لصحة حدوثه، وما المعلوم أنه لا يقع كما المعلوم أنه يقع فى صحة الحدوث، فكيف لا تتعلق به الإرادة والحال ما قلناه؟

فإن قيل: نحن لا نسلم أن ما المعلوم أنه يقع كما المعلوم أنه يقع فى صحة الحدوث، فإن القدرة على خلاف الملعوم محال عندنا.

وجوابنا عنه، أنه لو كانت القدرة على خلاف المعلوم محالا، لكان يصح من القادر على الشىء أن يكون قادرًا على الضدين، لأن المعلوم إنما يكون أحدهما لا محالة، وفى علمنا بأن القادر قادر على الضدين دليل على فساد ما قالوه.

فإن قيل: ومن أين ثبت لكم أن القدرة تتعلق بالضدين، وأن القادر على الشىء لابد أن يكون قادرًا عليهما؟

قلنا: إن هذه المسألة قد استقصيناها فيما تقدم عند الكلام فى الاستطاعة، ولا معنى لذكرها.

فإن قيل: إذا كان غرض القديم تعالى بالتكليف نفع العباد وأن يصلوا إلى الثواب، فهلا كلفهم ما إذا أتوا به استحقوا المدح والثواب، وإذا لم يأتوا به لم يستحقوا الذم والعقاب؟

قيل له: إن ما ذكرته هو النوافل، ولا يحسن التكليف بها ابتداء، إذ لا

وجه لحسن التكليف بهـا إلا كونها مسهلة للفرائض داعيـة إليها؛ على أنا قد ذكرنا غـير مرة، أن التكـليف ليس الغرض به وصول المكـلـ إلى الثواب على كل حال، وإنما الغرض تعريضـه إلى درجة لا تنال إلا به، وهذا حاصل سواء وصل المكلف إلى الثواب أو لم يصل.

فإن قـيل: إنه تعالى إذا كلف الكافر وعلم من حـاله أنه لا يؤمن فكأنه أمر بتجـهيله، وذلك فاسد؛ وأيضًا فـقد كلفه ما لا يطيـقه، لأن القدرة على خلاف المعلوم محال. وجوابنا، أن ما قلـته أولا فلا يصح، لأن التجهيل هو ما يصـير الشىء جـاهلا، والإيمان لا حظ له فـى ذلك؛ وأيضًا فإن الـقديم تعالى كما علم من حال الكافر أنه لا يـؤمن، فقد علم من حاله أنه لو اختار الإيمان لقدر عليه، وهذا هو الذى يحتـاج إليه المكلف فى اختيار الإيمان، لا علم الله تعالى به. وأمـا ما ذكرته ثانيًا، فقـد أجبنا عنه، وبينا أن المعلوم أنه يقع، كما المعلوم أنه لا يقع فى تعليق القدرة به، ففسد ما ذكرتموه.

وقد أورد رحمه الله وجهًا آخر على وجه الإيناس والتقريب، فقال: لو لم يكلف الـله تعـالى إلا من المعلوم من حـالـه أنه يؤمن كـان ذلك إغـراء بالقبيح، والإغـراء بالقبيح قبيح. يبـين ذلك ويوضحه، أن المرء إذا علم أه لا يكلفـه الله تعالى إلا وقـد علم من حـاله أنه يؤمن لا محـالة وأنه يصل إلى الثواب كان مغرى بالقبيح، وذلك فاسد، وفى فساده دليل على أنه تعالى كما يكلف من المعلـوم من حاله أنـه يؤمن، فإنه يـكلف من المعلوم من حـاله أنه يكفر، ولابد من ذلك ليعلم المكلف أن الأمر فيمـا ينفعه أو يضره موكول إلى اختياره ومفـوض إليه، فإن أحسن الاختيار لنفسـه واختار الإيمان تخلص من العقاب وظفـر بالثواب، وإن أساء الاختـيار واختار الكفر اسـتوجب من الله العقوبة.

يحصل من هذه الجـملة أن تكليف الكافر كتـكليف المؤمن فى الحسن، ولا خـلاف فى هذا، وإنما الخـلاف فى وجـه حسـن تكليف الله تعـالى من

المعلوم أنه يكفر؛ فعندما أنه حسن تكليفه لأن الله تعالى عرضه لدرجة لا تنال إلا بالتكليف وهى درجة الثواب، وعند شيخنا أبى القاسم أنه إنما حسن تكليفه لأنه أصلح، وأراد بالأصلح الأنفع، حتى قال: إنه يحسن من الله تعالى تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن، لأن الاعتبار بكثرة النفع، وذلك فاسد عندنا، لأن تكليف الغير لنفع الغير يكون ظلمًا، وإن بلغ ذلك النفع، ما بلغ لولا ذلك وإلا كان لا يكون فى العالم ظلم، فما من شىء إلا وفيه نفع الظالم وأهل بيته، وفى عددهم كثرة.

فصل، فى وجوب الألطاف وذكر الخلاف فيه.

وقبل الشروع فى المسألة نذكر حقيقة اللطف جريًا على العادة المألوفة.

اعلم، أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح.

والأسامى تختلف عليه فربما يسمى توفيقًا، وربما يسمى عصمة، إلى غير ذلك. وسنذكر حقيقة هذه الألفاظ فى مواضعها اللائقة بها إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما هذا حاله لا يخلو؛ إما أن يكون من فعل الله تعالى، أو من فعل غير الله.

وإذا كان من فعل غير الله ل جلاله؛ فإما أن يكون من فعلنا، أو من فعل غيرنا.

فإن كان من فعلنا وكان لطفًا لنا يجب علينا فعله إذا جرى مجرى التمرز من الضرر؛ وقولنا إذا جرى مجرى التحرز من الضرر احترازًا عن النوافل، فإنه ليس يجب أن نغفل ما هو لطف فيها، لأنها إذا كانت لا يستضر بتركها أصلا، فلأن لا يستنصر بترك ما هو لطف تابع لها أولى. فإذا

كان من فعل غيرنا فلا يخلو؛ إما أن يكون المعلوم من حاله أنه يفعل ذلك الفعل؛ فإنه يحسن من الله تعالى أن يكلفنا التكليف الذى يكون ذلك الفعل لطفًا لنا فيه، وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يفعل فإنه لا يحسن بل يقبح، فهذه جملة ما نقدمه فى هذه المسألة. ونعود بعد ذلك إلى ذكر الخلاف فيه.

اعلم، أن المخالف فى هذه المسألة، هم هؤلاء المجبرة، وبشر بن المعتمر، وأصحابه من البغداديين.

وإن كان لا يتحقق الخلاف مع المجبرة فى هذه المسألة، لأن اللطف إذا كان لا يرجع به إلا إلى ما يختار المرء فعلا أو تركًا، أو يكون أقرب عنده إلى اختياره، والقوم قد أبطلوا القول بالاختيار رأسًا، فلم يكن للكلام فى ذلك معهم وجه؛ وأيضًا، فإن اللطف إذا كنا لا نوجبه إلا لأنه زيادة فى تمكين المكلف أو إزاحة علته، والقوم يجوزون على الله تعالى تكليف ما لا يطاق، لم يكن لمكالمتهم فى هذه المسألة وجه.

فإذن لا يتحقق الخلاف معهم، وإنما يقع الخلاف من بشر بن المعتمر ومن تابعه.

وهم قد ذهبوا إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى، وجعلوا العلة فى ذلك، أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد فى العالم عاص، لأنه ما من مكلف إلا وفى مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح، فلما وجدنا فى المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه، تبينا أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى.

فأما عندنا، فإن الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه، إذ ليس يمنع أن يكون فى المكلفين من يعلم الله تعالى من حاله أنه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب ويتجنب القبيح أو يكون أقرب إلى ذلك، وفيهم من هو خلافه، حتى إن فعل به كل ما فعل لم يختر عنده واجبًا ولا اجتنب قبيحًا.

وإذا قد علمت هذا، فاعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف إطلاقًا، ولا وجه لذلك، بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل، فنقول:

إن اللطف إما أن يكون متقدمًا للتكليف، أو مقارنًا له، أو متأخرًا عنه، ولا رابع.

فإن كان متقدمًا فلاشك فى أنه لا يجب، لأنه إذا كان لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف لمكانه. وأيضًا فإنه إذا جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب، فكذلك اللطف.

وإذا كان مقارنًا له فلا شبهة أيضًا فى أنه لا يجب، لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب، بل القديم تعالى متفضل به مبتدأ، فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى، فصح أن مراد المشايخ بذلك الإطلاق ما ذكرناه.

ثم لا يفترق الحال ما إذا كان لطفًا فى الواجبات، وبين ما إذا كان لطفًا فى النوافل، فإنه تعالى كما كلفنا الواجبات فقد كلفنا النوافل أيضًا، فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفًا فى فريضة أو فى نافلة، خلاف الواحد منا؛ إذا ثبت هذا، فالذى يدل على صحة ما اخترناه من المذهب، هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أن فى مقدوره ما لو فعل به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح فلابد من أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض على غرضه، وصار الحال فيه كالحال فى أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتخذه، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى إلى طعام قد اتخذه، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعام قد اتخذه، وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعامه إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره، فإنه يجب عليه أن يبعث، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه، كذلك ههنا.

فإن قيل: إن ذلك إنما وجب فى الشاهد لأنه يستنصر بإنفاق ما أنفق إن لم يجبه صديقه، وهذا غير ثابت فى القديم جل وعز.

وجوابنا، إنا نفرض الكلام فيـمن لا يبالى بهذا القدر ولا يقع ذلك فى عينه، ونقول: إنه لو استمر به ذلك الداعى ثم لا يفعل ما ذكرناه، فإنه يكون عائداً بالنقض على غرضه؛ كذلك كان مثله فى مسألتنا.

فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه، لكان يجب فى الواحد منا إذا أراد أن يضيف غـيره وعلم من حـاله أنه لا يجيبـه إلا إذا بعث إليه بقـبالات أملاكه أن يجب ذلك عليـه، وأيضًا فكان يجب إذا قال لعبـده: اسقنى شربة من مـاء أو ناولنى هذا الكوز، وعلم من حاله أنه لا يـجيبـه إلى ذلك إلا إذا مكنه نفسه أو أعتق رقبته أن يجب عليه، ومعلوم خلافه.

وجوابنا عن الأول، أن أحدنا إنما يفعل ذلك للنفع والـذكر الجميل، أما إذا بل الأمر إلى هذا الحد، فإن داعيه يتغـير لا محالة ولا يستمر على ذلك، لأن ما يلحقـه بذلك من الضرر أضعاف ما كـان يرجوه منه من النفع والذكر الجمـيل، ولا تسمح النفس ببـذل الأموال النفيـسة فى ادخـار هذا القدر من الذكر؛ ولهذا، إن كان يريد ضيافة ملك وعلم أن فى ضيافته نفعًا يوازى ذلك القدر، فإنه يحسن بل يجب.

وهكذا الجواب عن الثانى، لأن المولى إذا عـلم من حاله أنه يموت من العطش إن لم يشرب تلك الشـربة، وعلم أنه لا يسقيـها إلا إذا أعتقـه، فإنه يجب عليه ذلك، وإلا عاد بالنقض على غرضه.

فإن قيل: لو كـان كذلك، لكان يجب إذا أراد أحدنا استدعاء جـماعة من الكفار إلى الإسـلام، وعلم من حالهم أنهم لا يجـيبـون إلا إذا شاطرهم على ماله أن يجب عليه، وإلا كان عائداً بالنقض على غرضه على ما ذكرتموه فى مسألتنا.

قيل له: إن أحدنا إذا استدعى غيره إلى الإسلام. فإنما يفعل ذلك لاقتناء الذكر الحسن والرئاسة، وربما لا تسمح نفسه ببذل نصف ماله فى ذلك، حتى لو قدرنا أن يكون هذا الذى يدعوه إلى الإسلام له أعوان وأتباع يعظم أمر داعيه إلى الإسلام ويفخم شأنه، لكان يجب عليه أن يشاطره على ماله، وإلا عاد على غرضه بالنقد على ما تقدم.

يبين ما ذكرنا ويوضحه، أنه إذا لم يقصد بدعوة الغير إلى الإسلام هذا الذى ذكرناه، فلا وجه يذكر إلا نفع الغير؛ وليس يلزمه تحمل المشقة لنفع الغير لأنه ليس بمكلف، وإنما الله تعالى هو المكلف الذى لا غرض له فى تكليفه إلا نفعه، فارق أحدهما الآخر.

ومن خالف فى هذه المسألة فقد بنى مذهبه على أصل فاسد، وهو أنه ما من مكلف إلا وفى مقدور الله تعالى من اللطف ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلما وجدنا فى المكلفين من أطاع وفيهم من عصى، تبينا أن الألطاف غير واجبة على الله تعالى. ونحن قد أفسدنا هذا المذهب فى أول المسألة، وبينا أنه لا يمنع أن يعلم الله تعالى من حال بعضهم أنه إن فعل به ما فعل فإنه لا يصير لطفًا له. ولذلك نظير فى الشاهد؛ فإنه لا يمنع أن يكون لأحدنا ولدان، علم من حال أحدهما أنه لو سلك معه طريقه الرفق فإنه يختلف إلى المكتب ويقبل على التعليم ويشتغل بما يريده منه، ويعلم من حال الآخر أنه فعل به ما فعل من الرفق والعنف فإنه لا يختار ذلك، كذلك فى مسألتنا؛ ولا يمتنع أن يكون حال المكلفين مع الله تعالى هذا الحال.

ومن أسف ما يتعلقون به فى الأصل ويذكرونه فى نصرة هذا المذهب، قولهم: إنه تعالى قادر لذاته، ومن حق القادر لذاته أن يكون قادرًا على سائر أجناس المقدورات، ومن المقدورات الألطاف ، فيجب أن يكون قادرًا عليها.

وجوابنا، أن اللطف ليس من أجناس المقدورات حتى إذا كان الله تعالى قادرًا لذاته وجب قدرته عليه، ففسد ما ظنوه.

يبين ما ذكرناه، أن اللطف هو ما يختار المرء عنده الواجب ويجتنب القبيح، وليس هذا جنسًا مخصوصًا يجب في القادر للذات أن يكون قادرًا عليه لا محال.

ومن ذلك قياسهم المصلحة على المفسدة، فقالوا: إذا كان الله تعالى قادرًا على أن يفعل من المفسدة ما يفسد به كل أحد، وجب أن يكون قادرًا على أن يفعل من المصلحة ما يصلح به كل أحد. وجوابنا، أنا لو خلينا وقضية العقل لكنا لا نعلم أنه تعالى قادر على ما لو فعله بجميع المكلفين لفسدوا عنده، غير أن السمع ورد بذلك، وهو قوله: "كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى"[1] وقوله: "ولو بسط اله الرزق لعباده لبغوا في الأرض"[2]، فلم يفصل بين عبد وعبد، ومثل هذه الدلالة غير ثابت في المصلحة، فبقي على أصل العقل، وإذا كان هذا هكذا فقد بطل القياس.

فإن قيل: ألسنا ندبنا إلى أن نسأل الله تعالى والتوفق، وأن نقول مثلا: اللهم وفقنا لما تحب وترضى وجنبنا عما تكره وتسخط، وغير ذلك من الدعوات؟ فلو كان الأمر على ما ذكرتموه من أنه ليس في مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعله بكل أحد لصلح عنده ولاختار الواجب واجتنب القبيح، لكان يجب أن لا يصح هذا القول وهذا القول وهذا الدعاء والسؤال.

وجوابنا، أنا إنما ندبنا إلى هذا السؤال مشروطًا بأن يكون ذلك في المقدور وإن كان الشرط غير منطوق به، فالشرط وإن لم ينطق به فهو في حكم المنطوق به، فهذا جملة ما نذكره في هذه المسألة.

---

(١) سورة الفلق - آية ٦.

(٢) سورة الشورى - آية ٢٧.

فصل

أورد رحمه الله بعد هذه الجملة، الكلام فيما بنا من النعم من جهة الله تعالى.

وكان ينبغى أن نذكر قبل الشروع فى المسألة حقيقة النعمة والمنعم وما يتصل بذلك، إلا أنا لما فرغنا فى أول الكتاب، لم نعده ههنا كراهة التطويل؛ والذى نذكره ههنا ما يختص هذا الموضع.

اعلم أن النعم على ضربين:

أحدهما، ولا يقدر عليه إلا الله تعالى، وذلك نحو الإحياء والإقدار وخلق الشهوة والمشتهى وإكمال العقل، ولا شك فى أن هذا حاله فإن الله هو المنفرد به، لأن غيره جل وعز لا يقدر عليه.

والآخر، يقدر عليه غير الله تعالى، كما يقدر هو جل وعز عليه.

وذلك ينقسم إلى: ما يصل إلينا من جهة الله تعالى على الحقيقة، وإلى ما يكون فى الحكم كأنه من جهة الله تعالى.

الأول، نحو المنافع التى تصل إلينا بطريقة الإرث، فإنها إنما تصل إلينا من جهة الله تعالى، فلو شرعت الشريعة على هذا الوجه وإلا كنا نقول: إن المال وقد خلفه صاحبه، لمن سبق إليه وحازه أولا، ولا يكون به الأقرباء أولى من الأجانب، ولا بعضهم أولى من بعض.

والثانى، هو كالهبات والصدقات والهدايا وغيرها، فإنها فى الحكم كأنها من قبل الله تعالى وإن كان المتولى لها غيره تعالى، فلولا خلقه الواهب والموهوب له، وجعل أحدهما بحيث يرغب فى الهبة والآخر يقبل منه ذلك ويمكنهما من النفع والانتفاع، وإلا كان لا يصح من أحد هبته، ولا يتمكن أحد من قبولها والانتفاع بها، وإذا كان الواحد منا يكون منعمًا على الغير

بالهبة وإن كان لا يتعلق به إلا من واحد، فالقديم تعالى بأن يكون منعمًا بها وقد تعلقت به من كل وجه أولى وأخرى(١).

فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون القديم تعالى منعمًا علينا بالتكليف، فعليه نستحق الثواب، وبه نتوصل إليه. قلنا: هكذا نقول: لأنه لا فرق في النعمة بين أن تكون منفعة يمكن الالتذاذ بها، وبين أن تكون مؤدية إلى المنفعة، هذا على ما مر فى صدر الكتاب.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون القديم تعالى منعمًا علينا بالإيمان، وأن يستحق من جهتنا الشكر عليه، قلنا: كذلك نقول: إلا أنا لا نطلق القول به لأنه يوهم الخطأ. يبين ذلك، أنه هو الذى خلقنا وأحيانًا وأقدرنا وأكمل عقولنا وخلق فينا شهوة القبيح أو نفرة الحسن، وكلفنا وجعلنا بحيث أمكننا اختيار الإيمان بدلا من الكفر، والكفر بدلا من الإيمان، وعرضنا بذلك إلى درجة الثواب، فكأنه هو الذى خلق فينا الإيمان وأنعم به علينا، إلا أنا لا نطلق القول بذلك لما ذكرناه من كونه موهمًا للخطأ، حتى لو لم يوهم ذلك، وعرف من حالنا أن لا نعنى به أنه هو الذى خلق الإيمان فينا، وأنه يستحق الشكر عليه نفسه، وإنما يستحق الشكر على مقدماته، ولجوزنا إطلاق القول فى ذلك، فهذه طريقة القول فى هذا الفصل.

فصل، فى القرآن[1] وذكر الخلاف فيه

ووجه اتصاله بباب العدل هو، أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح، وعلى وجه آخر فيحسن وباب العدل كلام فى أفعاله، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز.

(١) يقول المعتزلة بخلق القرآن وأنه محدث ويقول أهل السنة والجماعة وجمهور العلماء أن القرآن كلام الله قديم ليس مخلوق ولا محدثًا وتزعم هذا القول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله وجزاه الله خيرًا لنصرته لكتاب الله. وقد اضطهد وعذب ولكنه ثبت على الحق حتى انتصر.

وأيضًا، فإنه له بما كنا فيه من قبل اتصالا شديدًا، فإنه من إحدى نعم الله بل من أعظم النعم، إليه يرجع الحلال والحرام، وبه تعرف الشرائع والأحكام.

وقد اختلف الناس فيه اختلافًا كبيرًا.

فقد ذهبت الحشوية النوابت من الحنابلة إلى أن هذا القرآن المتلو فى المحاريب والمكتوب فى المصاحف غير مخلوق ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى.

وذهبت الكلابية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلى قائم بذاته تعالى، مع أنه شىء واحد توراة وإنجيل وزبور وفرقان، وأن هذا الذى نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى، وفرقوا بين الشهد والغائب، وما دروا أن ذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث المحكى، فإن الحكاية والمحكى لابد أن يكونا منم جنس واحد، ولا يجوز افتراقهما فى قدم ولا حدوث.

وقالوا: إن كلامنا هو الذى نسمعه؛ وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم ككلام الله تعالى، وإلى هذا المذهب ذهب الأشعرى؛ إلا أنه لما رأى أن قوله: أن الذى نتلوه فى المحاريب ونكتبه فى المصاحف حكاية كلام الله تعالى يوجب أن يكون كلامه أيضًا محدثًا وأصواتًا وحروفًا، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكى، قال: إن هذا المسموع هو عبارة كلام الله تعالى؛ ولم يدر أن العبارة يجب أن تكون من جنس المعبر عنه، إلا أنه قد جرى على القياس فقال: الكلام معى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والغائب، فلقد أصاب فى خطئه هذا.

وأما مذهبنا فى ذلك، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث[1]، أنزله الله على نبيه ليكون علمًا ودالا على نبوته، وجعله

(١) أهل السنة والجماعة على أن القرآن الكريم كلام الله قديم وغير مخلوق ولا محدث حسب ما بينا فيما سبق.

دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليـه فى الحلال والحرام، واسـتوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتـقديس، وإذن هو الذى نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثًا من جهة الله تعالى فهو مضـاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القـيس على الحقيقة، وإن لم يكن محدثًا لها من جهته الآن.

وإذ قد فـرغنا عن ذكر شطر الخلاف فى هذه المسـألة، نعود إلى الكلام فيها، ونذكر حقيقة الكلام، وأنه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة.

إلا أن هذا لا يصح إيراده على طريق التـحديد، لأن الحـروف المنظومة هى الأصوات المقطعة، والأصوات المقطعة هى الحروف المنظومة على الصحيح من المذهب، الذى اختـاره شيخنا أبو هاشم، فيكون فى مـحد تكرار لا فائدة فيه.

يبـين ذلك، أن الأصـوات المقطعـة لو كانت أمـرًا زائدًا على الحـروف المنظومة لصح فيها طريقة الانفـصال إذ لا علاقة، ولأن الحروف جمع، وأقل الجمع ثلاثة، وهذا يقـتضى أن لا يكون الحرفـان كلامًا؛ وليس كـذلك، فإن قولنا: مر، وسس، وقل، وكل، حرفان مع أنه كلام.

فالأولى أن نقول فى حده: هو ما انتظم من حـرفين فصاعدا، أو ما له نظام من الحروف مخصوص.

فلا يلزم على هذا أن لا يكون قـولهم ق، و ع، كلامًا؛ لأن ق، و ع، حرفان. يبين لك ذلك، إذا وقفت عليـه، فإنك تقول فى الوقف: قه، وعه. يدلك على هذا هو أنهم نصـوا على أنه لا يصح الابتـداء إلا المتحـرك، ولا الوقف إلا على الساكن، فلولا أن: ق و ع حرفان، وإلا فكيف يصح الابتداء به والوقف عليه، فصح ما قلناه.

ولا يعاب علـينا تحديدنا الكلام بما له نظام، فـإن أكثر مـا فى ذلك أنه تحديد بالمجاز، وذلك سائغ.

ولا يجب أن يكون مفيدًا، بخلاف ما ذهب إليه شيخا أبو هاشم، وإلا كانوا لا يعدون المهمل من أقسام الكلام وقد عروه منه.

وأيضًا فلو كان هو ما يفيد، على ما يحكى عن أبى هاشم، لكان يجب فى عقد الأصابع والإشارة بالرأس أنه يكون كلامًا، ومعلوم خلافه.

فهذا هو حقيقة الكلام، ولا فرق بين أن يكون مـهملا أو مستعملا، أو أن يكون من حرفين مختلفين على ما مر لأبى هاشم فى بعض المواضع، لأن المركب من حرفين متماثلين قد يكون كلامًا أيضًا؛ ألا ترى أن قوله صلى الله عليه "ما من دد ولا الددمنى" كيف كان كـلامًا مع تركبه من دالتين؟ وهكذا فإنك تسـمع الناس يقولون: كك، لهذا الحـيوان المخصـوص، وشش، لهذا العدد المخصوص، وسس للرنة، وكك للبعوض، وأشبه ذلك أكثر من أن يتى عليـه العدد والحصـر. فأمـا ما يقـوله النحويون من أن الكلام هو مـا يكون مفيدًا، والمفيد هو مـا تركب من حرف واسم واسم كقولك زيد قائم، أو من فعل واسم كقولك قام زيد، فإنما يعنون به الكلام الاصطلاحى دون اللغوى.

وإذ قد عرفت حقيقة الكلام، فاعلم أنه من نعم الله تعالى العظام، لأنه به يتصـور الإفهام والاسـتفهام، ولا يقـوم غيره هذا المقـام، ولا شىء يتسع اتساع الكلام، لأن الذى يـشتبـه الحال فيـه ليس إلا عقد الأصـابع والإشارة بالرأس، ولا شك أنه لا يتسع اتساعه، فمعلوم أن الأخرس لا يمكنه أن يدل على توحيد الله تعالى وعـدله، ولا يتأتى منه ذلك على الحد الذى يتأتى من المتكلم، وأما الكتابة فإنه وإن عظم الانتفاع بها إلا أنها لا تبلغ درجة الكلام، وأيضًا فـإن الفائدة بها يتـرتب على الفائدة بالكلام ، فلولا أنه تعـالى بفضله وسعة جوده ألهمنا المـواضعة على ذلك، وإلا كنا لا نتمكن من شىء من هذه الأشياء التى ذكرناها.

وإذ قد تبـين لك هذه الجملة فى كلامنا، فكلام الـله تعالى المنزل على رسوله أدخل فى باب النعمة، لأنه به يعـرف الحلال والحرام، وإليه يرجع فى

الشرائع والأحكام، ولذلك قلنا إن كلام الله تعالى لا يجوز أن يعرى عن الفائدة، حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئًا أو يريد له غير ظاهره ولا يبينه، لأن ذلك يتنزل فى القبح منزلة مخاطبة الزنجى بالعربية والعربى بالزنجية، فكما أن ذلك لا يحسن بل من يعد من باب العبث، كذلك فى مسألتنا.

فحصل من هذه الجملة، أن كلام الله تعالى إنما يكون نعمة إذا كان على الحد الذى ذكرناه، فأما إذا كان الأمر فى ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة، فإنه مما لا يثبت فيه شىء من ذلك، سيما إذا أثبتوه قديمًا؛ فمعلوم أنه لا يصح الانتفاع بالقديم، خاصة إذا جوزوا عليه الكذب، وأن يأتى بخطاب لا يريد به شيئًا أصلا، وأن يؤخر بيان المجمل عن حا الخطاب، بل عن حال الحاجة.

ونعود بعد هذه الجملة إبطال هذه المذاهب.

أما الكلام على الصنف الأول، الذين قالوا: إن القرآن قديم مع الله تعالى، فهو أن نقول لهم: إنكم قد بلغتم فى الجهالة إلى أقصى الغاية، فإن القرآن يتقدم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديما، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره. يبين ذلك أن الهمزة فى قوله: الحمد لله، متقدمة على اللام، واللام على الحاء، وذلك مما لا يثبت معه القدم، وهكذا الحال فى جميع القرآن؛ ولأنه سور مفصلة وآيات مقطعة، له أول وآخر، ونصف، وربع، وسدس، وسبع، وما يكون بهذا الوصف كيف يجوز أن يكون قديمًا.

وقد دل الله على ذلك فى محكم كتابه فقال: "وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث"(١) والذكر هو القرآن، بدليل قوله: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا

(١) سورة الأنبياء - آية ٢.

له لحافظون"[1] فقد وصفه بأنه محدث، ووصفه بأنه منزل، والمنزل لا يكون إلا محدثًا؛ وفيه دلالة على حدوثه من وجه آخر، لأنه قال: "وإنا له لحافظون" فلو كان قديمًا لما احتاج إلى حافظ يحفظه.

ويدل أيضًا على ذلك قوله تعالى: "ألر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت"[2] بين كونه مركبًا من هذه الحروف، وذلك دلالة حدوثه، ثم وصفه بأنه كتاب أى، مجتمع من كتب، ومنه سميت الكتيبة كتيبة لاجتماعها، وما كان مجتمعًا لا يجوز أن يكون قديمًا؛ ووصفه بأنه محكم، والمحكم من صفات الأفعال؛ وقال بعد ذلك: ثم فصلت، وما يكون مفصلا كيف يجوز أن يكون قديمًا.

وأظهر من هذا كله قوله تعالى: "الله نزل أحسن الحديث كتابًا متشابهًا مثانى"[3] وصفه بأنه منزل أولا، ثم قال: أحسن الحديث، وصفه بالحسن، والحسن من صفات الأفعال؛ ووصفه بأنه حديث، وهو والمحدث واحد، فهذا صريح ما ادعيناه؛ وسماه كتابًا وذلك يدل على حدوثه كما تقدم، وقال: متشابهًا، أى يشبه بعضًا فى الإعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه؛ وما هذا حاله لابد من أن يكون محدثًا، فهذا هو الكلام على الصنف الأول.

وأما الكلام على من قال إن كلام الله معنى قائم بذاته، فهو أن نقول: إن هذا دخول منكم فى كل جهالة، لأن الكلام الذى أثبتوه مما لا يعقل ولا طريق إليه، وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب كل جهالة، ويوجب عليكم تجويز المحالات، نحو: أن تجوزوا أن يكون فى المحل معان ولا طريق إليها، وأن يكون فى بدن الميت حياة وقدرة وشهوة إلا أنه لا طريق إلى شىء من ذلك، ومن بلغ إلى هذا الحد فقد تناهى فى الجهالة.

---

(١) سورة الحجر - آية ٩.

(٢) سورة هود - آية ١.

(٣) سورة الزمر - آية ٢٣.

فإن قيل: لم قلتم إنه لا طريق إليه؟ قلنا: لأن المعنى إذا لم يعلم ضرورة، فالطريق إليه ما أن يكون صفة صادرة عنه، أو حكمًا أوجبه هو، وليس ههنا صفة تصدر عن الكلام الذى أثبتوه، ولا حكم له يتوصل به إلى إثباته، فإثباته والحال هذه يؤدى إلى ما ذكرناه.

فإن قيل: إن أحدنا إذا أراد أن يتكلم فإنه قبل الكلام يجد من نفسه شيئًا، ذلك الشيء هو الذى أثبتناه كلاما، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه. قيل له: إن ما ذكرتموه يمكن أن يرجع به إلى شيء آخر، وهو القصد إلى الكلام أو الإرادة له أو العزم عليه أو العلم به أو التفكير فى كيفية ترتيبه، فإذا أمكن أن يرجع به إلى الأمور، لم يجز أن ينصرف إلى ما ذكرتموه.

وحكى عن بعض متأخريهم وهو ابن فورك الأصفهانى[1]، أنه ذهب إلى أن المرجع بالكلام إلى الفكر، وهذا يوجب عليه أن يكون الله تعالى موصوفًا بالتكلم، أو أن يكون متفكرًا، تعالى الله عن ذلك. وهذا دخول منهم فى المجوسية، فهم الذين جوزوا الفكر على البارى تعالى حيث قالوا: إنه تعالى فكر فكرة ردية فتولد من فكرته الشيطان، فيكون ذلك أحد وجوه المضاهاة بينهم وبين المجوس.

فإن قيل: أو ليس أهل اللغة يقولون: فى نفسى كلام، فكيف يصح ما ذكرتموه؟

قلنا: إن ما ذكرتموه عكس الواجب، فإن الأصل أن تثبت المعانى أولا ثم يعبر عنها بعبارات، وأنتم فقد جعلتم العبارات طريقًا إلى إثبات المعانى ووصلة إليها، وذلك مما لا وجه له، لأنه لو لم يخلق العرب أو خلقهم خرسًا، لكان لابد من أن يمكننا معرفة الكلام وماهيته، وعلى ما قالوه لا يتصور ذلك.

(١) ابن فورك: هو محمد بن الحسن بن فورك كان أصوليًا فقيهًا متكلمًا توفى ٤٠٦ هـ.

وبعد، فإن العرب كـما تقول: فى نفسى كلام، فقـد تقول فى نفسى: بناء دار، أو حج بيت الله تعـالى، أو زيارة قبر رسـول الله؛ فكان يجب أن تكون هذه الأفعال كلها معانى فى النفس قائمة بذات فاعلها والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إن مرادهم بذلك، فى نفسى العزم على بناء دار، وعلى حج بيت الله تعالى، إلى ما شاكل ذلك، قلنا: فارض بمثل هذا الجواب.

فإن قـيل: ما أنكرتم أن ههنا طريقًـا إلى إثبات الكلام، وهو مـضادته للخرس والسكوت؟ قلنا: ليس للكلام ضد لا من جنسه ولا من غير جنسه؛ وبعد، فلو كـان الخرس والسكوت يضادان الكـلام، لكانا لا يضادان إلا هذا الذى نسـمعـه نحن وأنتم ولا يعـدون كلامًـا، ويقال لهم أيضًـا: إن المرجع بالخرس إلى فساد يلحق آله الكلام، والـسكوت هو أن لا يستعمل آلة الكلام فيه حالة قـدرته على استعماله، فلو كـان ذلك ضد الكلام لكان لا ينبغى أن يصح من الله تعـالى خلق الكلام فى لسـان الأخرس والسـاكت، وإلا فقـد اجتمع الضدان، والمعلوم خلافه، فبطل كلامهم هذا من كل وجه.

وإذ قد فرغنا من الكلام فيما يتعلق بالمعـنى، فإنا نتبع ما يستعملونه من العبارة، ونحصل الكلام عليهم فيها فنقول:

قولكم: إن الكلام مـعنى قائم بذاته القـديم تعالى يحتـمل أمورًا، لأن القيام قد يذكر ويراد به الانتصاب، كـما يقال: فلأن قائم، أى منتصب؛ وقد يذكـر ويراد به الدوام، كقـوله: الحى القيـوم أى الدائم؛ وقد يذكـر ويراد به الحفظ، كما يـقال: السقف قائم بالسارية أى محـفوظ به على معنى أنه لولاه لسقط؛ وقد يذكر ويراد به الحلول، كما يقال: الكون قائم بالمحل، وشىء من ذلك لا يتصور فى هذه المسألة، لأن الانتصـاب والحلول وغيرهما مما لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: إنا لا نريد بهـذه العبارة شيئًا من الأشـياء، وإنما نعنى بها أنه موجود به. قلنا: إن هذه العبارة أيضًا تستعمل فى معنيين:

أحدهما: أنه واقع من جهته وأنه هو الذى فعله، على ما يقال فى السموات والأرض أنها موجودة بالله.

والثانى: أنه لولاه لما وجد، كما يقال العرض موجود بمحله؛ فإن أردتم به الأول، فهو الذى نقوله، إلا أنه يقتضى حدوثه؛ وإن أردتم به الثانى فلا يصح، لأنه يوجب أن يكون ذلك المعنى قائمًا بحياة القديم تعالى وبقدرته لا بذاته، وقد عرف خلافه.

وقد دل بعد هذه الجملة على أن المتكلم هو فاعل الكلام، ليفسد به ما ذهبوا إليه فى هذا الباب.

والذى يدل على صحة ذلك، هو أن أهل اللغة لما اعتقد واتعلق الكلام بفاعله سموه متكلمًا، ومتى لم يعتقدوا ذلك فيه لم يسموه به. وعلى هذا فإنهم أضافوا كلام المصروع إلى الجنى، فقالوا: إن الجنى يتكلم على لسانه، لما رأوا أن ذلك الكلام لا يتعلق به تعلق الفعل بفاعله، فلو جاز أن يقال فى المتكلم إنه ليس هو فاعل الكلام، لجاز مثله فى الشاتم والضارب والكاسر وغير ذلك، فالطريقة فى الجميع واحدة، وإن كان البعض أظهر من البعض، وقد عرف خلافه.

ويدل على ذلك أيضًا، هو أن المتكلم لا يخلو؛ إما أن يكون متكلمًا لأنه فعل الكلام، أو لأن الكلام أوجب له أو صفة، أو لأن الكلام حله أو بعضه، أو لأن الكلام أثر فى آلته على معنى أنه نفى الخرس والسكوت عنه، أو لأنه موجود به، والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون المتكلم إنما كان متكلمًا لأنه فاعل الكلام على ما نقوله.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلمًا لأن الكلام أوجب له حالة أو صفة؟ قلنا: إنه لا حال للمتكلم بكونه متكلمًا، إذ لا طريق إليه، وإثبات ما لا طريق إليه يفتح باب الجهالات على ما مر.

فإن قيل: إن ههنا طريقًا؛ فإن الواحـد منا يفصل بين كونه متكلمًا وبين أن لا يكون متكلمًا، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه.

قلنا: إن هذه التـفرقة إذا أمكن أن نـرجع بها إلى أنه يفـعل فى إحدى الحـالتيـن الكلام ولا يفعل فـى الحالة الثـانيـة، لم يكن أن نرجع به إلى مـا ذكرتموه.

ويدل على ذلك أيضًـا، هو أنه لو كان للـمتكلم بكونه مـتكلمًا حـال وصفة، لكان يـجب أن يسبق العلم بتلك الحال قبل العلم بالـكلام، كما فى كونه عـالمًا، فإن العالم لما كان لـه بكونه عالمًا حال، يسبـق علمنا بكونه عالمًا على العلم بما يوجبه وهو العلم. وكذلك فى المتحرك، فإن المتحرك لما كان له بكونه متحركًـا حالة وصفه، حصل العلم بكونه متحركًـا قبل العلم بالحركة، كذلك يجب مثله فى مسـألتنا، فكان يجب أن نعلم كون المرء متكلمًا وإن لم يخطر ببـالنا الكلام، والمعلوم خلافـه؛ فإنا ما لـم نعلم تعلق الكلام به تعلق الفعل بفاعله لم نعلم كونه متكلمًا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم لأن الكلام حله أو حل بعضه؟

قلنا: لأنه لو كان كـذلك لكان يجب أن يكون اللسان هو المتكلم، لأن الكلام حله دون غيره، وأن يكون هو المبعوث بالرسالة، المؤدى لها، المستحق المدح والتـعظيم عليهـا، ولكان يجب أن يكون اللسان هـو القاذف المسـتحق الجلد، والمعلوم خلافه؛ وأيضًا، فكان يجب أن يكون اللسان هو الساعر، لأن الشعر إنما يـحله، وذلك يوجب صحة الفعل المحكم وتأتيـه ممن ليس بعالم، وقد عرف خلافه.

وأيضًـا، فكان يجب أن لا يوجـد فى الـعالـم متـكلم لأن أقل الكلام حرفان، وما من حـرف إلا وقد اختص بمخرج مخصـوص لا يمكن إخراجه من غير مخرجه فلا يجتمعان والحال ما قلناه فى محل واحد حتى يكون ذلك المحل متكلمًا، وفى ذلك ما قلناه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلمًا لأنه أثر فى آلته، على معنى أنه نفى لخرسه وسكوته؟ قلنا: لما قد مر من أن الخرس والسكوت لا يضادان الكلام، بل لا ضد للكلام أصلا.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلمًا لأن الكلام يحتاج إليه؟

قلنا: إذا كان المتكلم محتاجًا إلى الكلام، والكلام محتاجًا إلى المتكلم؟ فقد احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه، ووجه الحاجة واحد، وذلك فى الاستحالة بمنزلة حاجة الشىء إلى نفسه.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون حاجته حاجة التضمين؟ قلنا: لا يجوز ذلك، لأن حاجة التضمين هو أن لا يحصل الذات إلا على صفة، ولا يحصل على تلك الصفة إلا وهو حاصل على صفة أخرى، ولا يحصل على تلك الصفة إلا بمعنى، فيقال: إن ذلك الشىء وجوده مضمن به، كما يقال فى الجوهر أنه مضمن بالكون، على معنى أنه لا يوجد إلا وهو متحيز، ولا يكون متحيزًا وإلا وهو كائن، ولا يكون كائنًا إلا بكون، وهذا مما لا يتصور فى الكلام والمتكلم، فلا يصح أن يكون بينهما حاجة التضمين.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلمًا لأن الكلام موجود به أو قديم بذاته؟ قلنا: قد أجبنا عن كلتا العبارتين، وبينا فسادهما وفساد معانيهما فى غير هذا الوضع.

قيل: لم لا يجوز أن يكون المتكلم متكلمًا لأن الكلام كلامه أو كلام له؟

قلنا: إن هذا يستعمل على وجهين: أحدهما، بمعنى الاتصال والاختصاص، والثانى بمعنى الملك، وأى ذلك كان منهما فإنه لا يتصور فى الكلام والمتكلم.

فإن قيل: إن المراد بقولنا إن الكلام كلامه أو كلام له، أى أنه فعله، قلنا: هذا صريح مذهبنا فلا ننازعكم فيه.

إذا ثبت هذه الجملة فاعلم، أن الطريق الذى به يعرف أن الكلام كلام المتكلم طريقان: أحدهما، أن يسمع منه ويعلم وقوفه على دواعيه، والثانى، أن يخبرنا منبئ صادق بذلك، هذا إذا كان الكلام فى الشاهد.

فأما فى القديم تعالى، فإنا إنما نعلم أن الكلام كلامه بطريقين: أحدهما أن يكون واقعًا على وجه لا يصح وقوعه على ذلك الوجه من القادرين بالقدرة، كأن يوجد فى حصاة أو شجرة أو حجر أو غير ذلك. والثانى، كأن يخبرنا نبى صادق، وبهذه الطريقة الأخيرة علمنا أن القرآن كلام الله تعالى، لأنه لو لم يخبرنا النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم بذلك، ولم يعرف من دينه ضرورة، ولا دل عليه قوله تعالى: "ولو كان من عند غير الله لوجدنا فيه اختلافًا كثيرا"(١) وإلا كنا نجوز أن يكون منم جهته ﷺ، لأنه ليس من ضرورة المعجز أن يكون من جهة الله تعالى، بل لا يمتنع أن يمكن الله نبيه أو غيره، فيظهره على المدعى النبوة إذا كان صادقًا، وإنما الذى يجب فى المعجز أن يكون ناقعًا للعادة خارقًا لها.

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة، أن هذا الكلام الذى أثبتوه قائمًا بذات البارى، إما أن يثبتوه حالا فى الله تعالى، فالله تعالى يستحيل أن يكون محلا، لأن المحل متحيز، والمتحيز محدث، وقد ثبت قدمه.

وإما أن يثبتوه موجودًا لا فى محل، وذلك أيضًا محال، فإن حكم الكلام مقصور على محله، منه يسمع وعليه يضاد ضده، فلو وجد لا فى محل لا نقلب جنسه، وذلك محال.

وأيضًا، فلو صح وجوده لا فى محل وقدرنا فيه التضاد، لكان لا يخلو حال الكلامين وقد وجدا لا فى المحل من أن يتضادا، فإن لم يتضادا مع أن وجود أحدهما على حد وجود الآخر، لم يصح؛ لأن ذلك يقتضى قلب

---

(١) سورة النساء - آية ٨٢.

جنسهما؛ وإن تضادا كان يجب أن يكون تضادهما على مجرد الوجود، وذلك يوجب أن لا يصح وجود كلامين مختلفين فى العالم، وقد عرف خلافه. فصح لك فى هذه الجملة أن الكلام لا يصح وجوده لا فى محل.

وإما أن يثبتوه موجودًا فى غيره وذلك يقتضى حدوثه، لأن القديم لا يحل المحدث، ومحله إذا وجد فلابد من أن يكون غير الله تعالى لاستحالة أن يكون الله تعالى محلا لشىء من الأشياء.

ثم لا يجب أن يكون مبنيًا بنية مخصوصة على ما يحكى عن أبى على، وكان يذهب إليه أبو هاشم أولا ثم رجع عنه وقال: إن حكمه مقصور على محله على ما ذكرنا، وما هذا سبيله فلا حاجة به إلى أزيد من محله، اعتبر به بالسواد وغيره من المعانى التى يكون حكمها مقصورًا على محلها.

ولهذه الطريقة لم يجب فى محله أن يكون متحركًا لا محالة، على ما يحكى عن أبى على أن به حاجة إلى الحركة.

يبين ما ذكرناه ويوضحه، أنه لو احتاج إلى الحركة لكان لا وجه له إلا أن الحركة سبب فيه؛ وليس كذلك، فإن سببه على الصحيح من المذهب إنما هو الاعتماد بشرط الصكة التى يرجع بها إلى تأليف بين جسمين صلبين عقيب حركات متوالية، أو حركات تقل السكنات بينها، وإنما كان هكذا لأنه يوجد بحسب الاعتماد الذى وصفناه، يقل ويكثر بكثرته، فلو جاز والحال هذه أن يكون سببه غيره لكان لا يمكننا أن نثبت شيئًا من الأسباب.

وبعد، فإننا إذا ضربنا جوزه على سنداته فإنا نسمع منها صوتًا، فقد وجد الصوت ولا حركة، ولو كان محتاجًا إليها لم نجد ذلك.

ومتى قيل: إن الصوت فى السندات إنما تولد من حركة الجوزة، قلنا: إن الحركة لا جهة لها، فلو ولدت الوت لولدته فى محلها، وإلا لم تكن بالتوليد فى هذه الجهة أولى من التوليد فى غيرها، وذلك يقتضى أن تولده فى سائر الجهات، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: قد علمنا أن من ضرب الطست فإن الصوت الذى يتولد فيه يقف على الحركة ويوجد بحسبها، فلماذا وقف الطست على الحركة يثبت بثباتها وينقطع بانقطاعها إن لم يحتج إليها ولم يتولد عنها؟ قلنا: إنه إنما يتولد عن الاعتماد بشرط المصاكة، وهى عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقل السكون بينها على ما ذكرنا، فلفقد الشرط ينبغى توليد الاعتماد، لا لأن الحركة هى المولدة.

فإن قيل: كيف يكون القديم تعالى متكلمًا بكلام يوجد فى غيره، قلنا: كما يكون منعمًا بنعمة توجد فى غيره، ورازقًا برزق يوجد فى غيره، وهذا لأن المتكلم هو فاعل الكلام، وليس من شرط الفاعل أن عليه فعله لا محالة. ولصحة هذه الطريقة التى سلكناها فى هذه المسائل من أن الكلام حكمه مقصور على محله فلا يحتاج إلا إلى مجرد المحل، منعمًا مما يوجبه شيخنا أبو على بن خلاد، وهو أن لا يوجد الكلام إلا فى الهواء، وقلنا: إن الهواء وغير الهواء سواء فى صحة وجود الكلام فيه.

وعلى الجملة، فإن أحدنا إذا كان لا يمكنه أن يتكلم إلا بالفم واللسان، وإلا إذا كان متمكنًا من النفس، وإلا بسبب هو الاعماد بشرط الصكة، فلأنه لما كان قادرًا بقدرة لم يستغن عن مثل هذه الآلات لما بين فى الكتب، لا لأن الكلام فى نفسه يفتقر إلى شىء من هذه الأشياء نحو التنبيه والحركة والهواء، فهذه جملة ما يحتمله هذا الموضع.

وللمخالف فى قدم القرآن شبه، من جملتها:

قولهم: قد ثبت أن القرآن مشتمل على أسماء الله تعالى، والاسم والمسمى واحد، فيجب فى القرآن أن يكون قديمًا مثل الله تعالى. قالوا: والذى يدل على أن الاسم والمسمى واحد، هو أن أحدنا عند الحلف يقول: تالله والله، وهكذا يقول باسم الله، ولا يكون كذلك إلا والأمر على ما قلناه. وكذلك فقد قال لبيد:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما   ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

أى السلام عليكما. وهكذا فإن أحدنا إذا قال: طلقت زينب، كان الطلاق واقعًا عليها، فلو لم يكن الاسم والمسمى واحدًا لكان لا يكون ذلك كذلك.

وجوابنا أن هذه جهالة منكم مفرطة، لأن الاسم والمسمى لو كان واحدًا لكان يجب إذا سمى أحدكم بعض النجاسات أن ينجس فمه، وإذا سمى بعض الحلاوات أن يحلو فمه، وإذا سمى شيئًا من المحرقات أن يحترق فمه، وليس الأمر كذلك؛ فما كل من قال نارًا أحرقت فمه وعلى هذا قال بعضهم:

لو كان من قال نارًا أحرقت فمه   لما تفوه باسم النار مخلوق

وأيضًا، فكيف يتصور أن يكون الاسم والمسمى واحدًا، مع أن الاسم عرض والمسمى جسم.

وأما ما ذكره من الحلف، فإن أحدنا إذا أراد أن يظهر ذلك من نفسه لم يمكنه إلا بالعبارة عنه، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ ولو كان الأمر على ما زعمتوه لكان يجب فى الله تعالى أن يكون محدثًا فإن الحلف لا شك فى حدوثه.

وأما قولنا: بسم الله الرحمن الرحيم، فإنا إنما نقرؤه لما فيه من اللطف، والله قد تعبدنا به.

وقول لبيد: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما، مجاز، ونحن لا ننكر استعمال المجازات.

وقولهم: ضرب زيد عمرًا وطلقت زينب، فإن ذلك إنما انصرف إلى المسمى لأن أحدنا أراد أن يصرفه إليه.

فإن قيل: إن كلامنا فى الاسم، وما ذكرتموه كلام فى التسمية، قلنا: لا فرق بين الاسم والتسمية، ألا ترى أنه لا فرق بين أن يقول القائل: سمى فلان فلانًا تسمية حسنة، وبين أن يقول سماه اسمًا حسنًا، ولهذا لو أثبت بأحدهما ونفى بالآخر تناقض الكلام.

وههنا حكاية جرت بين بعضهم مع شيخ من شيوخنا، هذا موضعها. ويحكى أن بعض الحنابلة ناظر أبا الهذيل فى هذه المسألة، فأخذ لوحًا وكتب عليه: الله، قال: أفتنكر أن يكون هذا هو الله وتدفع المحسوس؟ فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده وكتب بجنبه: الله آخر، فقال للحنبلى أيهما الله إذن؟ فانقطع المدبر.

وقد تعلقوا فى ذلك بآيات من القرآن، من جملتها، قوله تعالى: "ألا له الخلق والأمر"[1] قالوا: إنه تعالى فصل بين الخلق والأمر، وفى ذلك دلالة على أن الأمر غير مخلوق.

وجوابنا أن هذا باطل، لأن مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين، أو لا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وبين غيره من الأنبياء عليهم السلام بقوله: "وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح"[2]، ثم لا يجب أن لا يكون نبينا من الأنبياء، وكذلك فإنه فصل بين الفحشاء والمنكر ثم لا يجب أن تكون الفحشاء غير المنكر، وأيضًا فإنه تعالى فصل بين الفاكهة والرمان بقوله: "فيها فاكهة ونخل ورمان"[3] ثم لا يجب أن لا يكون الرمان من الفاكهة؛ كذلك فى مسألتنا.

فإن قيل: فما فائدة الفصل؟ قلنا: قد يفصل للتعظيم والتفخيم كفصله

(١) سورة الأعراف - آية ٥٤.
(٢) سورة الأحزاب - أية ٧.
(٣) سورة الرحمن - أية ٦٨.

بين جبريل وميكائيل وبين غيرهمـا من الملائكة، وكفصلة بين نبينا وبين غيره من الأنبياء.

فإن قـيل: كما يفـصل للتعظيم فقـد يفصل لاختـلاف المذكورين، فلم حـملتم هذا الفـصل على أنه للتـعظيم؟ قلنا: لـقيـام الدلالة على أن الأمـر مخلوق، ولقوله: "وكان أمر الله مفعولا"(١).

ومن جملـة ما يتعلقـون به، قوله تعـالى: "الرحمن علم الـقرآن خلق الإنسان"(٢) قـالوا: إن هذا يدل على أن القـرآن غيـر مـخلوق لأنه وصف الإنسان بالخلق ولم يصف القرآن به.

وجـوابنـا عن ذلك، ليس يجب إذا وصف الـله تعـالى الإنســان بأنه مخلوق أن لا يكون ما عدا الإنسان مخلـوقًا، فإن تخصيص الشىء بالذكر لا يدل على ما عداه. وبعد، فلو استدللنا نحن بهذه الآية لكنا أسعد منكم، فقد قال: "علم القرآن" والتعليم لا يتصـور إلا فى المحدثات، وكذلك فقد قال: "علمـه البيـان" والبيـان فالمرجع به إلـى الدلالة، والدليل لابد من أن يكون محدثًا أو فى تقدير الحادث.

فإذا ثبتت هذه الجملة، وصح حدوث القـرآن ووقوعه مطابقًا للصلاح، فاعلم أنه لا يمتنع وصفنا بأنه مخلوق.

وفى الناس من أنكر ذلك فخالف.

وخلافـه لا يخلو؛ إما أن يكون من جـهة المعنى، وذلك تـقدم الكلام فيه؛ وإما أن يكون خلافًا من جهة العبارة، فيسلم حدوث القرآن، ويقول: إن تسميته مخلوقًا يوهم الموت عليه كما فى سائر المخلوقات، وذلك محال.

والجواب، أنه ليس يجب فى المخلوقات أن تموت كلهـا، فإن الجمادات

(١) سورة الأحزاب - آية ٢٧.

(٢) سورة الرحمن - آية ١.

مخلوقة ومع ذلك فـإن الموت مستحـيل عليها، وقد ألزمهم شـيخنا أبو على جواز الموت على الموت لأنه مخلوق، بدلـيل قوله تعالى: "الذى خلق الموت والحياة"(١) فالتزموا ذلك، وتعلقوا فـيه بخير يروى عن النبى صلى الله وآله وسلم أنه قال: "يؤتى يوم القيامـة بالموت على صورة كبش أملح فينادى بين أهل الجنة وأهل الـنار، ويقـال يا أهل الجنة ويا أهل الـنار أتعـرفـون الموت؟ فيقولون لا، فيقال: هذا هو الموت، ثم يذبح، وينادى يا أهل الجنة خلود ولا موت، ويا أهل النار خلود ولا موت" ومن بلغ معه الكلام إلى هذا الحد فإن الواجب أن يضرب عنه، ويطوى الكشح دونه.

فإن قيل: ما أنكرتم أنما لا يجـوز وصف القرآن بأنه مخلوق لأن الخلق هو الكذب، ولهذا يقـال: قصيدة مـخلوقة ومخـتلفة إذا كانت مشـتملة على أكـاذيب وأباطيل، كذلك فـقد قـال تعـالى: "إن هذا إلا خلق الأولين"(٢) وقال: "إن هذا إلا اختلاق"(٣).

وجـوابـنا عن ذلك، أن هذا لا يصح، لأن الخـلق إنما هو التـقـــدير، والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض والداعى المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، لهـذا نراهم يقـولون: خلقت الأديم هل لحى منه مطهـرة أم لا، وقال الحجاج: إنى إذا وعـدت وفيت، وإذا خلقت فريت، أى إذا قدرت قطعت، وكذلك فقد قال زهير:

ولأنـت تفـــرى ما خـــلقت ... وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وكذلك فقد قال غيره:

ولا يئط بأيدى الخالقين ولا ... أيدى الخوالق إلا جيد الأدم

---

(١) سورة الملك - آية ٣.

(٢) سورة الشعراء - آية ١٢٧.

(٣) سورة ص - آية ٧.

وهذه الجملة كلهـا دلالة على أن الخلق إنما هو التقدير على مـا نقوله، وإذ كـان هذا هطذا صح وصف القـرآن بأنه مخلوق علـى ما ذكـرناه. فأمـا قولهم قصيدة مخلوقة أو مختلفة، فليس الغرض به أنها كذلك فى نفسها، بل المراد به أنهـا منسوبة إلى غـير قـائلها، وهذا كـما يقـال: قصـيدة منحـولة ومصنوعـة، أى منسوبة إلى غـير قائلهـا، كذلك ههنا: ولهـذا فلو قدرنا أن تكون القـصيدة مـشتمـلة على الأوامر والنواهى، لكان يصح وصـفهـا بأنها مخلوقة ومختلفة، كما يصح وصفها بأنها مصنوعة ومنحولة مع أنه لا يتصور فيـه الكذب والصدق، لأن الكذب والصدق لا يدخـلان فى الأوامر والنواهى وإنما يثبتان فى الأخبار وأما قوله تعالى: "إن هذا إلا خلق الأولين"[1] فليس المراد به الكذب على ما قـالوه، وإنما هو قول منكرى البـعث والنشور، الذين قالوا: هل نحن إلا كالأولين ممن مضى.

وأمـا قوله تعـالى: "إن هذا إلا اختـلاق"[2] فإنه وإن أراد به الكذب مجازًا، فليس يجب أن لا يكون حقيقته ما قد بيناه، وأن لا يوصف به القرآن على المعنى الذى يصح ويسلم.

فإن قيل: مـا أنكرتم أن الخلق إنما هو إيقاع الفعل على وجـه الاختراع على ما يقوله شيـوخكم البغداديون ويحكى عن عباد بن سليمـان الصميرى؟ قلنا: لما قد تقدم من أنهم كانوا يصفـون الفعل المقدر بالغرض والداعى مقدرًا مخلوقًـا، ولهذا كـان الحجاج يمـتدح: بأنى إذا وعدت وفـيت، وإذا خلفت فريت.

وأيضًا، فلو كان كما ذكـروه لم يصح وصف غير القديم تعالى بذلك، وكان لا يصح قوله تعالى "فتبارك الله أحـسن الخالقين" وقد أنكر عباد حين

---

(١) سورة الشعراء - آية ١٢٧.

(٢) سورة ص - آية ٧.

سمع هذه الآية أن يكون المراد به الجمع، وقال: إن الياء والنون زائدتان، وذلك جهل منه باللغة وبمواضع الكلام.

ولو لوع الناس بالكلام فى الخلق والمخلوق، تكلم فيه شيوخنا أيضًا.

فذهب شيخنا أبو على إلى أن الخلق إنما هو التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض والداعى المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، على ما اخترناه، وهو الصحيح من المذهب.

وأما شخنا أبو هاشم، وأبو عبدالله البصرى، فقد ذهبا إلى أن المخلوق مخلوق بخلق، ثم اختلفا:

فذهب أبو هاشم إلى أن الخلق إنما هو الإرادة.

وقال أبو عبد الله البصرى: بل هو الفكر، وقال: لولا ورود السمع والأذن بإطلاق هذه اللفظة على الله تعالى، وإلا ما كنا نجوز إطلاقها عليه تعالى عقلا.

وحجته فى هذا الباب قول زهير:

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

قالا: أثبت الخلق ونفى الفرى، فدل على أن الخلق معنى على ما نقوله.

والأصل فى الجواب عن ذلك، أن هذا غير جائز على مذهبهما، لأن أبا هاشم لا يجوز أن يحصل الخلق ولا يحصل المخلوق، وهكذا فإن أبا عبد الله لا يجوز حصول الفكر ثم لا يحصل الفعل. فإذًا إن دل ما أوردوه على فساد ما اخترناه، ليدلن على فساد ما ذكروه؛ على أنا قد بينا أن مراد زهير بذلك، أنك تقطع ما تقدر وفى الناس من هو بخلاف ذلك، فلا مطعن على كلامنا.

ونعـود بعد هذه الجـملة تمام الأدلة الدالة علـى أن كلام الله تعـالى لا يجوز أن يكون قديمًا.

فمن جـملة ما يدل على ذلك، هو أنه لو كـان كلام الله تعالى قـديمًا لوجب أن يكون مثلا لله تعالى لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل الله تعالى.

وأيضًـا، فلو كان قـديمًا، لوجـب أن يكون عالمًا لذاته، قـادرًا لذاته، كالقديم تعالى سواء؛ لما قد ذكرناه فيما قبل أن الاشتراك فى صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك فى سائر صفات النفس، ومعلوم خلافه.

وأيضًا، فإن العدم مستحـيل على القديم تعالى، فلو كان الكلام قديمًا لما جاز أن يعدم، ومعلوم أنه لا يمكن وقـوعه على حد يعاد به، إلا إذا وجد حرف عند عدم حـرف؛ يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن أحـدنا إذا قال: الحمد لله فإنه لابد من أن يقوم حال وجود اللام الهـمزة، وحال وجود الحاء اللام، وحال وجود المـيم والدال اللام والحاء، حتى لا يلتبس الحـمد بالمدح، والمدح بالمدح، ومعلوم أن ما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديمًا.

وأيضًا، فـإن كلامـه عز وجل لا يخلو؛ إمـا أن يكون مثـلا لكلامنا، أولا. فإن كان مثلا لكلامنا، فـلا يجوز أن يكون قديمًا، لأن المثلين لا يجوز افتـراقهمـا فى قدم ولا حـدوث. وإذا كان مخـالفًا لكلامنا فـلا يعقل، لأن الكلام هو هذا الذى نسمـعه، فلو جاز أن يكون فى الغائب كـلام مخالف لا نسمعه فيما بيننا، لجـاز أن يكون هناك لون آخر مخالف لهذه الألوان، ولجاز أن يكون هناك معان آخر قديمة مخالفة لهذه المعانى، وذلك محال.

وأيضًا، فإنه تعالى قد من على رسوله موسى عليه السلام بقوله: "إنى اصطفيـتك على الناس برسالاتى وبكلامى"[1] فالامـتنان لا يقع إلا بالمحدث دون القديم.

---

(١) سورة الأعراف - آية ١٤٤.

وأيضًا، فـإنا نقول لهم: ما تقـولون فيمـا نتلوه ونسمعـه فى المحاريب ونكتبـه فى المصاحف؟ أفتـقولون: إنه كلام الله تعـالى؟ فإن قالوا: لا فـقد انسلخوا عن الديـن وخلعوا ربقة الإسـلام عن أعناقهم، وأخرجـوا كلام الله تعالى من أن يصح الرجوع إليه فى الأحكام وتميـيز الحلال من الحرام، وردوا على الله قوله: "وإن أحـد من المشركين استـجارك فأجره حتى يـسمع كلام الله"[1] وعلى النبى صلى الله عليه وآله قوله "إنى تارك فـيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهمـا لن تضلوا من بعدى أبدًا كتاب الله وعـترتى أهل بيتى"[2] فإن هذا هو المتروك فـيمـا بيننا دون ما هو قـائم بذات البارى. فإن قـالوا: نعم، ولابد لهم من ذلك، فلا شك فى حدوثه.

فـإن قالوا: إن تحـصـيل مـذهبنا فى ذلك هو أن هذا حكاية كـلام الله تعالى.

قلنا: إن هذا بخـلاف مـا عليه الأمـة، وعلى أنه كـان يجب أن يكون محـدثًا، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكى، والجنـس الواحد لا يجوز أن يشتمل على القديم والمحدث.

فإن قـالوا: إن هذا عبارة كـلام الله تعالى، قلنا لهم: إن العبـارة أيضًا يجب تكون من جنس المعـبر عنه، خـاصة إذا كانا كـلامين، وذلك يقـتضى حدوثه علـى ما نقوله؛ فـهذه جـملة الكلام فى أنه تعالى لا يجـوز أن يكون متكلمًا بكلام قديم.

---

(١) سورة التوبة - آية ٦.

(٢) رواه أحمد فى المسند بلفظ: (إنى تارك فيكم الثقلين أحـدهما أكبر من الآخر، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتـى، وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض).

وفى رواية أخـرى للحديث: (إنـى تارك فيكم مـا إن تمسكتم به لن تضلوا بعـدى أبدا. كتاب الله وسنتى).

وإذ قد عـرفت ذلك، فاعلم فى الناس من ذهب إلى أنه تعـالى متكلم لذاته، وهو مـحمد بن عـيسى الملقب بـالرغوث[1]، والذى يدل على فـساد مذهبه فى هذا الباب، أن المـتكلم بما بيناه إذا كان فاعل الكلام لا إن له بكونه كذلك حالا، فمن أثبت الله تعالى متكلمًا لذاته فقد أخرجه عن كونه متكلمًا أصلا، وصار الحال فيه كالحال فـيما إذا قلنا إنه تعالى قادر لذاته عالم لذاته، فكما أن ذلك يقـتضى نفى القدرة والـعلم عن الله تعالى، وإن كان لا يفـيد خروجه عن كونه عالمًا قادرًا، لما كـان للعالم بكونه عالمًا حال، وللقادر بكونه قادرًا حال؛ كذلك فى مسألتنا.

ويدل على ذلك أيضًـا، هو أنه لو كان مـتكلمًـا لذاته لوجب أن يكون متكلـمًا بسائر ضـروب الكلام وأجناسه، لأن ضـروب الكلام وأجناسه غـير مقـصورة على بعض المتكلمين دون بعض؛ كـما فى كونه عالمًا، فـإنه لما كان عالمًا لـذاته، وكانت المعلومـات غيـر مقصـورة، وجب أن يكون عالمًا بـسائر المعلومـات، فكان يجب أن يكون مـتكلمًـا بالحـسنى والرفث والكذب، وأن يكون شاتمًا لنفسه ومثنيًا على نفسه سوء الثناء، تعالى الله عن ذلك؛ ولوجب أن يكون مخـبرًا عن كل ما يصح الأخبـار عنه، والمعلوم خلافه، فـإنه تعالى قال: "منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك"[2].

وأيضًا، فـلو كان القـديم تعالى مـتكلمًا لذاته لوجب أن يكون مكـلمًا لذاته، لأن المكلم إنما يـكون مكلمًـا بما به يكون مـتكلمًـا، وذلك يوجب أن يكون الله تعالى قد كلم المخلوقين أجمع جـهرة، وذلك محال، وما أدى إليه ويقتضيه يجب أن يكون محالا.

فإن قيل: أليس أنه تعالى قادر لذاته عالم، ثم لا يجب أن يكون معلمًا لذاته مقدرًا لذاته، فـهلا جاز أن يكون متكلمًـا لذاته ولا يكون مكلمًا لذاته.

---

(١) وتنسب إليه البرغوثية وهى إحدى فرق النجارية.

(٢) سورة غافر - آية ٧٨.

وجوابنا عن ذلك، أن هذا لا يصح، لأناقد احترزنا عن ذلك بقولنا: إنه إنما يكون مكلمًا بما به يكون متكلمًا، وليس كذلك ههنا، لأن المقدر إنما يكون مقدرًا بخلق القدرة والمعلم إنما يكون معلمًا بخلق العلم، ولم يثبت أنه خالق العلم والقدرة لذاته، ففسد قياس أحدهما على الآخر.

فإن قيل: إنما يجوز فى المتكلم أن يكون كاذبًا إذا لم يثبت كونه صادقًا لذاته، وقد ثبت كون القديم تعالى صادقًا لذاته فاستحال عليه الكذب، وصار الحال فيه كالحال فيما نقوله فى كونه حيًا أنه يصحح كونه جاهلا وإنما يصحح ذلك بشرط أن لا يكون عالمًا لذاته، كذلك ههنا. وجوابنا عن ذلك، أن الدليل قد دلنا على أنه تعالى عالم لذاته فاستحال كونه جاهلا، ولم يثبت ذلك فى كونه صادقًا، فصح أنه تعالى لو كان متكلمًا لذاته لم يكن بأن يكون صادقًا لذاته أولى من أن يكون كاذبًا لذاته.

فإن قيل: إنه بأن يكون صادقًا لذاته أولى، لأنه أخبر عن أشياء وكان كما أخبر، قلنا: وما تلك الأشياء؟ قالوا: خلقه السموات والأرضين، فقد قال تعالى: "ولقد خلقنا السموات والأرض"(١) وكان كما أخبر، قلنا: أليس قد قال ذلك فيما لم يزل ولم يخلق السموات والأرضين، فهلا حكمتم عليه بالكذب.

وأيضًا فما أنكرتم أن يكون غرضه بقوله: "ولقد خلقنا السموات والأرض" سموات وأرضين لم يخلقها بعد، فيكون كاذبًا على ما قلناه، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

وبعد، فلو كان الله تعالى متكلمًا لذاته، لكان يجب أن يكون قائلا فيما لم يزل: "إنا أرسلنا نوحًا إلى قومه"(٢) وإن لم يكن قد أرسل، وأهلك عادًا وثمودًا وإن لم يكن قد أهلك.

---

(١) سورة ق - آية ٣٨.   (٢) سورة نوح - آية ١.

فإن قيل: ما أنكرتم أن المراد بقوله تعالى: "إنا أرسلنا نوحًا إلى قومه" أى سنرسل، وأنه "أهلك عادًا"[1] أى سنهلك عادًا، جريًا على طريقة أهل اللغة، فإنهم يذكرون لفظ الماضى ويريدون به الاستقبال نحو قوله تعالى: "ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار"[2]. وجوابنا عن ذلك، أن الإرادة والكراهة إنما يؤثران فى صفات الأفعال، فأما فى صفات الذات فلا، وعندكم أن كونه متكلمًا من صقات الذات، فكيف يصير كونه مخبرًا عما مضى كونه مخبرًا عما يستقبل بالإرادة؟ فلو كان المراد بقوله تعالى "إنا أرسلنا نوحًا" أى سنرسل، لكان يجب أن لا تتغير فائدته الآن، حتى يكون غرضه، وأنه أرسل نوحًا وأهلك عادًا، أنه سيرسله ويهلكهم، وذلك يقتضى كونه كاذبًا تعالى الله عن ذلك.

فإن قيل: ألستم تقولون: إن العلم بأن الشىء سيوجد علم بوجوده متى وجد، فهلا جاز أن يكون الإخبار بأن الشىء سيكون، خبرًا عن كونه إذا كان. وجوابنا أنه لا يصح أحدهما على الآخر، لأن الدلالة قد دلت على أن العلم بأن الشىء سيوجد، علم بوجوده متى وجد، وأن المعلوم يتغير لا العلم، ولم يقم مثل تلك الدلالة ههنا، بل قد علمنا أن الخبر الموضوع للدلالة على الماضى غير الخبر الموضوع للدلالة على الاستقبال، كما أن صيغة الخبر فى الجملة، مخالفة لصيغة الأمر، فافترقا.

ومن خالف فى هذا الباب فقد تعلق بأن قال: لو لم يكن القديم تعالى متكلمًا فيما لم يزل، لكان يجب أن يكون أخرس أو ساكتًا، كما فى الشاهد فإن أحدنا إذا لم يكن متكلمًا يجب أن يكون على أحد هذين الوجهين.

وربما يرودون هذا على وجه آخر، فيقولون: قد ثبت أنه تعالى حى، فيجب أن لا يخرج عن كونه متكلمًا إلا إلى ضد هذه الصفة، وضد الكلام

(١) سورة النجم - آية ٥٠.

(٢) سورة الأعراف - آية ٤٤.

هو الخرس والسكوت، فيجب أن يكون أخرس أو ساكتًا، وفى علمنا باستحالة أن يكون الله تعالى موصوفًا بالخرس والسكوت دليل على أنه لابد من أن يكون متكلمًا لذاته على ما قلناه. يبين ذلك أن الحى لا يخلو عن الصفة. وضدها لأن خلوه عن الصفتين كحصوله عليهما. فكما لا يجوز أن يحصل على حالتين ضدين، كذلك لا يجوز أن يخلو عنهما جميعًا. وإنما جمعنا بين الخلو والاجتماع، لأن بعد أحدهما فى العقل كبعد الآخر.

وربما أكدوا ذلك بالمحل واستحالة خلوه من الأكوان.

وجوابنا عن ذلك، ما تريدون بقولكم أنه تعالى لو لم يكن متكلمًا فيما لم يزل لوجب أن يكون أخرس أو ساكتًا؟ أتريدون به أنه لو لم يكن متكلمًا، مع صحة أن يكون متكلمًا أو مع استحالة أن يكون ذلك فيه؟ فإن أردتم به مع الاستحالة فلا يصح، وإلا كان يجب أن تكون الجمادات كلها ساكين خرسًا، والمعلوم خلافه.

وإن أردتم به مع الصحة، فمن أين ثبت لكم صحة هذه الصفة على الله تعالى فيما لم يزل، وكيف يصح أن يكون متكلمًا فيما لم يزل، مع أن المتكلم ليس إلا فاعل الكلام؛ فإن قالوا: لأنه حاصل على هذه الصفة فيما لا يزال، ولولا صحتها فيما لم يزل، وإلا كان لا يحصل عليها الآن، كما فى كونه عالمًا، فإنه كان عالمًا الآن وجب صحة أن يكون عالمًا فيما لم يزل.

قلنا لهم: ولم جمعتم بينهما، ولم صار كونه متكلمًا بأن يكون مردودًا إلى كونه عالمًا، أولى من أن يرد إلى كونه فاعلا؟

فإن قالوا: لأن كل واحدة من الصفتين مستحقة للذات.

قلنا: وفى هذا خولفتم، وفيه وقع النزاع، فكيف يصح هذا الاستدلال؟
ثم يقال لهم: إن أحدنا إذا لم يكن متكلمًا، فإنما يجب أن يكون أخرس أو ساكتًا لأنه متكلم بآلة، ومتى لم يستعمل تلك الآلة فى الكلام كان ساكتًا

ومتى لحقته، آفة من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط كان أخرس، والقديم تعالى متكلم لا بآله، فلا يصح قياس أحدهما على الآخر، هذا هو الجواب عن الأول.

وأما الجواب عن الثانى، فإنا نقول لهم: قولكم إن الحى لا يخلو عن الشىء وعن ضده ليس يصح، لأنا قد ذكرنا أن الواحد منا مع صحة كونه عالمًا بتصرفات الناس فى الأسواق قد لا يريدها ولا يكرهها، فقد خلا عن الصفة وضدها، وأما ما قالوه من أن خلوه عن الصفتين كحصوله عليهما، فإن ذلك جمع بين أمرين من غير علة جامعة، وأما قياسهم ذلك على الجوهر والكون، فلا وجه له، لأن ذلك إنما وجب فى الجوهر والكون عندنا، لأن وجود أحدهما مضمن بوجود الآخر، وليس كذلك فى مسألتنا.

على أن هذه الجملة تنبنى على أن الخرس والسكوت ضدان للكلام؛ وليس كذلك، فإن الكلام لا ضد له من جنسه ولا من غير جنسه؛ أما من جنسه فلأن الذى يشتبه الحال فيه ليس إلا أن يقال: إن الراء مضاد للزاى لاستحالة اجتماعهما ويمكن أن يجعل الوجه فى استحالة اجتماعهما شىء آخر سوى تضادهما، وهو أن كل حرف من الحروف لا يخرج إلا من مخرج مخصوص، فإذا أمكن أن يرجع باستحالة احتماعهما إلى ما ذكرناه، لم يمكن الدلالة بهذه الطريقة على تضادهما.

يبين ذلك، أن استحالة اجتماع الشيئين إنما يدل على تضادهما إذا كان لا يكون لتلك الاستحالة وجه سوى التضاد، فأما إذا كان هناك وجه آخر فلا؛ وعلى هذا فإنك تعلم استحالة حصول الجوهرين فى جهة واحدة على تماثلهما، وأما من غير جنسه، فلا شك أن الذى يشتبه فيه الحال ليس إلا الخرس والسكوت، وذلك لا يجوز أن يكون ضدًا للكلام، لأن المرجع بالخرس إلى فساد لمحق آلة الكلام من رطوبة مفرطة أو جفاف مفرط، والرطوبة واليبس مما لا يضادان الكلام، ولهذا يصح فى الكلام أن يجامع

الرطوبة مرة واليبس أخرى؛ والمرجع بالسكوت إلى تسكين آلة الكلام حال القدرة عليه، والكون ضد الحركة والحركة مخالفة للكلام، فلا يجوز أن يكون ضداً للكلام، لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون ضداً لشيئين مختلفين ليسا بضدين؛ وأيضًا، فلو كان الخرس والسكوت يضادان الكلام، لكان يجب استحالة أن يوجد الله الكلام فى لسان الأخرس والساكت، وقد عرف خلافه.

وربما قال هؤلاء الأشعرية الذين أثبتوا كلام الله تعالى معنى قديمًا قائمًا بذاته: لو لم يكن متكلمًا بكلام قديم لكان لابد من أن يكون متكلمًا بكلام محدث، وذلك الكلام المحدث لا يخلو إما أن يكون حالاً فيه أو فى غيره، أولا فى محل؛ والأقسام كلها باطلة، فلم يبق إلا أن يكون متكلمًا بكلام قديم على ما نقوله.

وجوابنا، أن من حق القسمة أن تكون مشتملة على مذهب الخصم، وليست هذه القسمة كذلك، فإن ههنا قسمة قد أخللت بها، وهو أنه لا يجوز أن يكون متكلمًا لذاته فلا يصح.

فإن قالوا: تلك القسمة لا إشكال فى إفسادها، فلو كان متكلمًا لذاته لكان يجب أن يكون متكلمًا بسائر ضروب الكلام وأجناسه، وذلك محال. قلنا: ولم وجب ذلك؟ أو لست قد أثبته متكلمًا بكلام قديم، ولم يكن يلزمك أن يكون متملكًا بسائر ضروب الكلام وأجناسه، فهلا جاز أن يكون متكلمًا لذاته وإن لم يجب ذلك فيه؛ وأيضًا، فلم لا يجوز أن يكون متملكًا بسائر ضروب. الكلام وأجناسه، وأكثر ما فيه أن يكون كاذبًا شاتمًا مثنيًا عليه بسوء الثناء، تعالى الله عن ذلك، وهذا كله مما يجوزونه.

ثم يقال لهم: لم لا يجوز أن يكون متكلمًا بكلام محدث حال فيه؟

فإن قالوا: لأنه لو صح حلول الكلام المحدث فيه لصح حلول غيره من المعانى فيه، وذلك مستحيل. قلنا لهم: أو ليس أنه يجوز عندكم أن تحله

القدرة والعلم والحياة وليس يوجب ذلك صحة أن تحلة سائر المعانى، فهل جاز مثله فى مسألتنا؟

ومتى قالوا: إنا لا نقول بحلول القدرة القديمة والعلم فيه وإنما قائمًا به، قلنا: فجوزوا فى الكلام المحدث مثله.

ويقال لهم: لم لا يجوز أن يكون متكلمًا بكلام موجود لا فى محل؟ فإن قالوا: لأن المحدث لا يصح حلوله إلا فى محل، قلنا: إن هذا باطل بالجواهر. فقد وجدت لا فى محل مع حدوثها.

فإن قالوا: كلامه من صفته، والصفة لا تقوم إلا بموصوف قلنا: لم قلتم ذلك؟ ولا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا.

ويقال لهم: لم لا يجوز أن يكون متكلمًا بكلام محدث موجود فى غيره فإن قالوا: لأن ذلك بوجب أن يكون ذلك الغير المتكلم به دونه، قيل له: ولم يجب ذلك؟ فإن قالوا: لأن المعنى إذا حصل فى محل فلابد من أن يشتق لمحله منه اسم، قلنا: هذا باطل بالرائحة والصوت؛ وعلى أن المتكلم ليس باسم مشتق لمحل الكلام، وإنما هو اسم الفاعل الكلام، بخلاف الأسود والأبيض، فهلا جوزتم ما ذكرناه، ولابد لكم من تجويزه.

ثم نقلب عليهم هذه القصة فى الكلام القديم فيقال لهم: ما هو قولكم فيه؟ أتقولون إنه حال فيه تعالى، أو فى غيره، أولا فى محل؟ وأى ذلك اختاروه فهو اختيارنا فى الكلام المحدث، وهذا من طريق الجدل، وإن كان المذهب فى هذا الباب ما قد أوضحناه فيما تقدم.

ومما يذكرونه فى هذا الباب قوله تعالى: "إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون"[(1)]، ويقولون: لو لم يكن هذا "الكن" قديمًا لوجب أن

---

(1) سورة يس - آية ٧٣.

يكون محدثًا، فكان لا يحدث إلا بكن آخر، والكلام فى ذلك الكن كالكلام فيه فيتسلسل إلى مالا نهاية له.

وجوابنا، ما هذا الذى توجبون قدمه؟ أهو هذا المركب من الكاف والنون، أو غيره؛ فإن قالوا: هو الذى يركب من هذين الحرفين، فقد أحالوا، ولاشك فى حدوثه، فكيف يلتبس الحال فى ذلك وأحدهما يتقدم على الآخر ويعدم عند وجوده، ويمكننا بمثله، ويمكننا الإتيان بمثله، وكل هذه الوجوه مما يقدح فى قدمه ويدل على حدوثه.

فإن قالوا: لا بل الذى أوجبنا فيه القدم هو المعنى القائم بذاته. قلنا: ليس فى الآية ما يدل على ذلك المعنى فضلا عن أيدل على حدوثه أو قدمه، فسقط تعلقهم به.

ثم يقال لهم: إن "كن" لا يؤثر فى كينونة شيء أصلا إذ لو أثر لكان مؤثرًا سواء كان من جهتنا أو من جهة الله تعالى، فإن المؤثرات لا تختلف بحسب اختلاف الفاعلين. ألا ترى أن الحركة لما كانت مؤثرة فى كون الجسم متحركًا لم تختلف بحسب اختلاف الفاعلين، كذلك كان يجب ههنا، ومعلوم أنا وإن أكثرنا من قول "كن" لم نحصل به شيئًا.

وبعد، فلو استدللنا بهذه الآية لكنا أسعد حالا منكم، لأن فى الآية لفظة "أن" وهذه اللفظة إذا دخلت على الفعل المضارع أفادت الاستقبال، وذلك يقتضى حدوثه؛ وكما أن فى الآية دليل على حدوث "كن"، ففيها دليل على حدوث الإرادة، لأن لفظة "إذا"، إذا دخلت على الفعل فى الماضى أفادته الاستقبال. وبعد، فإنه تعالى عقب "كن" بالمكون، وما يعقبه المحدث لا يجوز أن يكون قديمًا، لأن من حق القديم أن يتقدم على ما ليس بقديم بما لو قدر تقدير الأوقات لكانت بلا حصر، فقد تعلقهم بهذه الآية من سائر الوجود.

ثم الغرض بهذه الآية وما يجرى مجراها إنما هو الدلالة على سرعة استجابة الأشياء له من غير امتناع، ونظيرها من كتاب الله تعالى قوله تعالى: "فقال لها وللأرض أئتيا طوعا أو كرها"[1]، ومن كلامهم، قول الشاعر:

وقالت له العينان سمعًا وطاعة وحدرتا كالدر لما ينقب

فإن الغرض ليس إلا سرعة استجابة الدمع له.

واعلم أن من مذهب شيخنا أبى الهذيل(١) أنه تعالى إذا أراد الإحداث، فإنه إنما يحدثه بقوله كن، وهذه طريقته فى الإعادة والإفناء، لكنه ليس يلزمه ما يقوله هؤلاء المجبرة بأنه كان يجب أن يمكنه إحداث كن إلا بكن آخر ثم كذلك فلا ينقطع، لأن غرضه بذلك أنه تعالى إذا أراد فعلا من الأفعال فإنه يفعله بأن يقول له هذا القول لا أنه لا يقدر على إحداثه إلا بهذه الطريقة؛ وصار الحال فى كالحال فى أحدنا إذا قال: عطيتى لمن زارنى درهم، فكما أنه لا يقتضى ذلك أن يعطى كل من زاره، وإنما يقتضى أنه إن أعطى فإنما يعطى هذا القدر، كذلك فى مسألتنا. وكذلك فلو قال: تعظيمى لمن دخل على القيام، فكما أن ذلك لا يقتضى أن يقوم لكل من دخل عليه، وإنما يقتضى أنه إن عظم فإنما يعظم بهذه القدر، كذلك فى مسألتنا.

ما قاله رحمه الله فهذا هو العذر فيما ذكره، غير أن طريقته هذه غير مرضية، فلو كان لكن أثر فى الأحداث، لكان لا يتغير بحسب اختلاف الفاعلين له، بل كان يجب أن يؤثر، سواء فعلناه أو فعله الله تعالى، ومعلوم خلافه؛ فصح لك أن هذه الطريقة غير مستقيمة، وأن الصحيح فى هذا الباب هو أنه تعالى إنما يحدث ما يحدثه بكونه قادرًا على ما نقوله؛ فهذه جملة ما يجب أن يحصل فى هذا الباب.

---

(١) سورة فصلت - آية ١١.

ووجه اتصاله بباب العدل، هو أنه كلام فى أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات، فلابد من أن يعرفنها لكى لا يكون مخلا بما هو واجب عليه. ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه.

وقد بدأ رحمه الله، بالدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما كان هو المقصود بالباب. وقبل الشروع فى ذلك نذكر الخلاف فيه، ونمهد قاعدة تكون توطئة للباب، وجوابًا للمخالف.

واعلم، أن المخالف فى هذا الباب جماعة من البراهمة الذين يثبتون الصانع بتوحيده وينكرون النبوات، ويقولون: إن ما أتى به الأنبياء؛ نحو أفضل أفعال الصلاة من القيام والقعود والركوع والسجود، وأعمال الحج نحو التلبية والهرولة ورمى الجمار والطواف، كلها مستقبحة من جهة العقل منكرة، لأن كل عاقل يستقبح بكمال عقله ذلك وينكره، فيجب أن ترد ولا تقبل.

وربما قالوا: إن ما أتى به الأنبياء لا يخلو؛ إما أن يكون موافقًا للعقل ففى العقل غنية عنه وكفاية، أو مخالفًا له، وذلك ما يوجب أن يرد عليهم وأن لا يقبل منهم.

وربما قالوا: إنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا فلابد من أن يظهر عليه علمًا معجزًا دالا على نبوته ليكون فرقًا بينه وبين المتنبى، ولا يمكننا أن نميز بين المعجز والحيلة بوجه، لأنه ما من معجز إلا ويجوز أن يكون من باب الشعوذة وخفة اليد وما جرى مجراها، أن لا يقبل قولهم ويعتمد على العقول.

والأصل فى هذا الباب أن نقول: إنه قد تقرر فى عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضًا أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة؛ إذا صح هذا، وكنا نجوز أن يكون فى الأفعال ما إذا

فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك، ولم يكن فى قوة العقل ما يعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين مالا يكون كذلك، فلا بد من أن يعرفنا الله تعال حال هذه الأفعال كى لا يكون عائدًا بالنقص على غرضه بالتكيف. وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولاً مؤيدًا بعلم معجز دال على صدقه فلا بد من أن يفعل ذلك، ولا يجوز له الإخلال به، ولهذه الجملة قال مشايخنا: إن البعثة متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة، وأنها كالثواب فى هذا الباب، فهو أيضًا مما لا ينفصل حسنه عن الوجوب؛ فهذا فصل.

فصل آخر

وهو أن تعمل أن الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح، وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقبح والحسن بمجرده، فلا. إذا اثبت هذا الأصلان بطل قول من قال: إن هؤلاء الرسل إن أتوا بما فى العقل ففى العقل كفاية عنهم، وإن أتوا بخلافة يجب أن يكون قولهم مردودًا عليهم غير معقول غير مقبول منهم، لأن ما تأتى به الرسل والحال ما قلناه، لا يكون إلا تفصيل ما تقرر حملته فى العقل؛ فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران فى العقل، إلا أنا لما لم يمكنا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى فى عقولنا، وتفصيل ما قد تقرر فيها، وصار الحال فى ذلك كالحال فى الأطباء إذا قالوا إن هذا البقل ينفع وذلك بصر وكنا قد علمنا قبل ذك أن دفع الضرر عن النفس واجب، وجر النفع إلى النفس حسن. فكما لا يكون الحال ما قلناه قد أتوا بشيء مخالف للعقل، فكذلك حال هؤلاء الرسل.

يبين ما ذكرناه، أن اختلاف الطريق لا يقدح فى حصول ما يكون طريقًا إليه. فسواء. علمنا عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، أو علمناه سمعًا، فإنا فى الحالين جميعًا نعلم وجوب هذا وقبح ذلك.

يزيد ما ذكرنا وضوحًا، أنه إذا كان تقرر فى عقولنا وجوب دفع الضرر عن النفس معلومًا كان أو مظلومًا، ثم أخبرنا بأن فى الطريق سبعًا، فإنا نعلم وجوب الاجتناب من سلوك ذلك الطريق، ثم لا يقال أنه إذا أتى بما فى العقل ففى العقل كفاية عنه، وإن أتى بخلافه فيجب الرد عليه، فكذلك الحال فى ما أتى به الرسل، فبطل ما قالوه أولا.

وأما ما ذكروه ثانيًا، من أن هذه الأفاعيل كلها قبيحة فى العقل فأبعد، لأنا قد ذكرنا أن مجرد الفعل لا يمكن أن يحكم عليه بالقبح والحسن، حتى لو سألنا سائل عن القيام هل يقبح أم لا، فإنه مما لا يمكننا إطلاق القول فى الجواب عن ذلك، والواجب أن نقيد فنقول: إن حصل فيه غرض وتعرى عن سائر وجوه القبح حسن، وإلا كان قبيحًا هذا وإذا كان؛ هكذا وكنا قد علمنا يقول الرسول المصدق بالمعجز أن لنا فى هذه الأفعال مصالح وألطافًا فكيف يجوز أن يحكم فيها بالقبح، يبين ذلك ويوضحه، أنا نستحسن القيام فى كثير من الحالات نحو أن يكون تعظيمًا لصديق أو يتضمن غرضًا من الأغراض، وكذلك القعود إذا تضمن انتظار الرفيق، وكذلك الركوع والسجود والمشى والكلام والطواف وغير ذلك، فما من شىء من هذه الأفاعيل إلا ولها وجه فى الحسن إذا تعلق به أدنى غرض، فإذا كان يحسن منا الطواف حول البيت لنظر هل اشترم أم لا، وهذا غرض حقير، فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله تعالى وقد تضمن من المصلحة واللطف ما قد قامت به الدلالة، وهكذا فإذا كنا نرمى صيدًا مع أن النفع فيه يسير، ثم تستحسن الهرولة إليه كيلا ينفلت فكيف لا تستحسن فى أعمال الحج؟ وقد علم الله فيها من المصالح ما قد أظهره على لسان رسوله ﷺ.

وفى اليهود من ذهب إلى أن محمداً عليه السلام كان مبعوثاً؛ إلا أنه إنما بعث إلى العرب دون غيرهم.

ونحن نذكر جملة تدلك على جواز النسخ، ثم تتبع كلام هؤلاء الفرق الثلاثة بعون الله تعالى وحسن توفيقه، فنقول: إن الشرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فإنه يختلف اختلاف الأزمان والأعيان، فلا يمتنع أن يعلم القديم تعالى أن صلاح المكلفين فى زمان فى شريعة، وفى زمان آخر فى شريعة أخرى، وهذا ظاهر يستنا، فإن من يدبر أمر ولده ربما يعلم أن صلاحه فى الرفق مرة وفى العنف أخرى، وذلك فى الأولاد الكثيرة أظهر، وصار الحال فى ذلك كالحال فى المرض والشفاء والحياة والموت، فكما أنه تعالى يمرضنا ويشفينا أخرى لما تعلق صلاحنا بالمرض مرة وبالشفاء أخرى، كذلك ههنا لا يمتنع أن يعلم أن صلاحنا بالمرض فى أن يتعبدنا بشريعة مرة، وفى إلا يتعبدنا بها بل يتعبدنا بغيرها أخرى، فصح بذلك ما قلناه فى جواز نسخ الشرائع.

ونعود بعد ذلك إلى الكلام على هؤلاء الفرق، فنقول للفرق الذين قالوا إن نسخ الشرائع يقتضى أن يصير الحق باطلا والباطل حقًا: إن النسخ لم يتناول عين ما كان حقًا حتى يجب انقلاب باطلا والباطل حقًا، وإنما يتناول مثل ما كان حقًا، ولا يمتنع فى المثلين أن يكون أحدهما حقًا والآخر باطلا، فإن دخول الدار قد يكون حقًا حسنًا بأن يكون عن إذن صاحب الدار، وقد يكون باطلا قبيحًا بأن يكون لا عن إذن، مع أن الدخولين مثلان.

بل يمكن ذلك فى الفعل، فإن الدخلة الواحدة يجوز أن تقع فتكون حسنة بأن تكون عن إذن، وتقع فتكون قبيحة بأن لا تكون عن إذن.

وكذلك فإن السجدتين مع أنهما مثلان، وربما تكون إحداهما حسنة بأن تكون سجدة للرحمن، والأخرى بأن تكون سجدة للشيطان.

بل يمكن تصوير ما قلناه فى السجدة الواحدة، فإنها إذا قصد بها عبادة الرحمن كانت حسنة، وإن قصد بها عبادة الشيطان كانت قبيحة.

ثم يقال لهم: أليس كان لا يلزمنا اعتقاد نبوة موسى عليه السلام قبل أن يبعث، ثم لزمنا ذلك بعد البعثة، ولم يقتض أن يكون الحق قد صار باطلا والباطل قد صار حقًا، فهلا جاز مثله فى مسألتنا.

فإن قالوا: إن أحد الاعتقادين غير الآخر، وأكثر ما فيه أنهما مثلان، والمثلان لا يمتنع أن يكون أحدهما حسنًا والآخر قبيحًا: فهلا فنعم بمثله فى مسألتنا.

وإن قالوا: إن هذا ليس من النسخ فى شىء فلا تصح لكم هذه المعارضة. قلنا: إنه وإن كان لا يسمى نسخًا، إلا أن معناه معنى النسخ، فقد لزمنا اعتقاد لدلالة ما كان يلزمنا ذلك الاعتقاد لولا تلك الدلالة، وهذه صورة النسخ من طريق المعنى والمعتبر إنما هو بالمعنى لا بالتسمية.

وعلى نحو هذه الطريقة يجرى الكلام مع الذين أنكروا النسخ لاقتضائه البدء.

إذا ثبت هذا، فالفعل لا يدل على صدق الدعى للنبوة، إلا إذا كان على أوصاف وشرائط:

أحدهما: أن يكون من جهة الله تعالى أو فى الحكم كأنه من جهته جل وعز، وإنما قلنا هذا هكذا، لأن المعجز ينقسم إلا مالا يدخل جنسه تحت مقدور القدر؛ كإحياء الموتى، وإبراء الأكمة والأبرص، وقلب العصاحية، وما شاكل؛ وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر وذلك نحو قلب المدن ونقل الجبال إلى أشباهه وحنين الجذع وما جرى مجراه، والقرآن من هذا القبيل، فإن جنسه وهو الصوت داخل تحت مقدور القدر، ولهذا فإنا لو خلينا وقصيه العقل كنا نجوز أن يكون من جهة الرسول عليه السلام، أعطاه الله تعالى زيادة

أمكنه معه الإتيان به، فصح أن المعجز ليس من شأنه كونه من جهة الله تعالى، بل إذا جرى في الحكم كأنه من جهة تعالى كفى، وعلى كل حال، فلابد من أن يكون جاريًا فى الحكم مجرى فعل الله ليصح كونه دلالة دالة على صدق علمه، وإلا، فلو لم يجر هذا المجرى لم يكن نسبته إلى صدق من ظهر عليه، إلا كنسبته إلى كذبه.

والثاني: أن يكون واقعًا عقيب دعوى المدعى للنبوة، لأنه لو تقدم الدعوى لم تتعلق به، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره، وبهذه الطريقة منعنا من القديم المعجز على ما جوزه شيخنا أبو القاسم؛ وكذلك فلو تراخى عنه لم يتعلق، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره، إلا أنه إذا ثبت صدق المدعى للنبوة بمعجز وتراخى عن دعواه معجز آخر جاز، وعلى هذا، فإن إخبار النبى عن الغيوب، نحو إخباره عليًا عليه السلام "إنك تقابل الناكثين والمارقين والقاسطين" وقوله لعمار: "ستقتلك الفئة الباغية، وآخرزادكم ضياح من لبن" كلها أعلام معجزة دالة على صدقه مع تأخرها عن دعواه، جاز ذلك لثبوت صدقه بدلالة أخرى غير هذه الدلالة، فهذه الطريقة التى أوجبناها، من أن يكون المعجز واقعًا عقيب دعوى المدعى للنبوة، وإنما أوجبناها إذا لم يكن المعجز نفس المدعى للدعوى فأما إذا كان كذلك، نحو كلام عيسى عليه السلام فى المهد، فادعاؤه النبوة، فلا. وإن كان من الناس من ذهب إلى أن ذلك معجزًا لزكريا عليه السلام. والثالث أن: يكون مطابقًا لدعواه فأنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس، لم يكن يتعاق بدعواه فلا يدل على صدقه.

يبين ذلك، أن قائلا لو قال بحضرة جماعة: إنى رسول فلان إليكم وعلامته أن يحرك رأسه إذا بلغه كلامى هذا، فإنه إذا بلغه ولم يحرك، وسكن رأسه، لم يدل على صدقه، إن لم يدل على كذبه.

وفى أصحابنا من ذهب إلى أن المعجز إذا لم يكن مطابقًا وكان بالعكس

فـإنه يدل على التكذيب، وحكى أن مـسيلمـة لما أدعى بحضـرة الناس: إنى رسول اللـه إليكم، ومعجـزتى أنى إذا بزقت فى هذه البـئر فارمـاؤها، والله تعالى أمر حتى غاض ماء ذلك وصار تكذيبًا له، وذلك مما لا أصل له عندنا. وما هذا حاله فأنه لا يجوز على الله تعالى، لأنه إذا أراد تكذيب شخص كان يمكنه ذلك بأن لا يظهر عليه المـعجز عقر دعواه، فإحـداث شىء آخر والحال ما قلناه يكون عبثًا لا فائدة فيه.

والرابع: أن يكون ناقصًا لعادة من بين ظهرانية، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن اليدل على صـدق من ظهر عليه أصـلا؛ ألا ترى أن أحدنا إذا أدعى النبوة. وجـعل معجزته طلوع الشـمس من مشرقهـا وغروبها فى مغـربها لم تصح له دعـواه. ولـم يدل ذلك على صـدقه؛ وبالـعكس من ذلك فلو ادعى النبوة وجعل معجزته طلوع الشمس من المعرب وغروبها فى الشرق، فإنه يدل على صدقه لما انتفض فى أحدهما ولم ينتقض فى الآخر.

وكما لابد من اعتبار هذه الشـرائط فى المعجز حتى يدل على صدق من ظهر عليه، فلابد من اعتبار أن يكون من جهة فاعل عدل حكيم أو فى الحكم كأنه من جهته على ما سـبق، فإنه لو لم يكن كذلك لم يكن فى المعجز دلالة على صدق أحـد. وإنما قلنا ذلك لأن دلالة المعجز على ما يدل عليـه بطريقة التصديق: ؛ ألا ترى أن من أدعى بحضرة ملك أنه رسوله إلى الرعية، وجعل الدلالة على صدقه أنه مـتى أراد وضع التاج على رأسه فعل، فـإنه متى فعل ذلك كـان بمنزلة أن يقـول له صدقت فى دعـواك، وإذا كـان هذا هكذا، فلو جوزنا أن يكون هـذا المعجز من جـهة من يصـدق الكاذب لا يمكننا أن نعلم صدق من ظـهر عليه. ولهـذا قلنا: إن هؤلاء المجبـرة لا يمكنهم أن يعـرفوا النبوات لتجويزهم القبائح على الله تعالى.

فمتى حصل المعجز على هذه الأوصاف والشرائط التى راعيناها كان دالا على صدق المدعى للنبوة، وإذ قد عرفت ذلك من حال المعجز، فقد ظهر لك

الفرق بينه وبين الشعوذة وما يتوصل إليـه بالحيلة، لما؛ قد ذكرنا من أن المعجز لابد أن يكون من جهـة الله تعالى أو فى الحكم كـأنه من جهتـه جل وعلا، وليس كذلك الحـيلة. وكذلك فإن المعجـز لابد أن يكون ناقضًا للعـادة خارقًا لها، وليس هكذا سبيل ما يتوصل إليه بالحـيلة وخفة اليد. وكذلك فإن الحيلة مما يمكن أن تتعلم ونعلم، وهذا غير ثابت فى المعـجز. وكذلك فأن الحيل مما يقع فيها الاشتراك، وليس كذلك المعـجز. وكذلك فإن الحيلة تفتقر إلى آلات وأدوات لو فدقت واحدة منها لم تنفذ، وليس كذلك المعجز.

وأقوى ما يذكر ههنا، أن المشعوذ والمحـتال ينفذ حيلته على من لم يكن من أهل صناعتـه ولا يكون له بها دارية ومعـرفة؛ وليس هذا حال المعـجزة، فقد جـعل الله سبحانه وتعالى مـعجزة كل نبى مما يتعـاطاه أهل زمانه، حتى جعل معجـزة موسى عليه السلام قلب العصا حيـة، لما كان الغالب على أهل ذلك الزمـان السحـر؛ وحصـل معـجزة عـيسى عـليه السـلام إبراء الأكمـة والأبرص، لما كان الغالب على أهل زمانه الطب، وجعل معـجزة نبينا محمد ﷺ القرآن وجعله فى أعلى طبقات الفصاحـة، لما كانت للفصاحة والفصحاء فى ذلك الزمان، وبها كان يفاخر أهله ويتـباهى. فقد وضح لك بهذه الوجوه الفرق بين المعجزة والحيلة.

ثم إنه رحمـه الله، ذكر أن البعـثة لابد من أن تكون لطفًـا للمكلفين، وأن يكـون مـفعولا على أبلـغ الوجوه وذكـر الصفـات التى يكون المبعـوث عليها.

وجملة ذلك، أن الرسـول لابد من أن يكون منزهًا عن المنفـرات جملة كبيرة أو صغـيرة، لأن الغرض بالبعثة ليس إلا لطف العبـاد ومصالحهم، وما هذا سبيله فلابد من أن يكون مـفعولا بالمكلف على أبلغ الوجوه، ومن ذلك ما ذكـرنا من أنه تعالى لابد مـن أن يجنب رسوله عليـه السلام ما يـنفر عن القبول منه لأنه لو لم يجنبه عمـا هذه حاله لم يقع القبول منه، ولأن المكلف

لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه، فيجب أن يجنبهم الله تعالى عن سائر ماله حظ فى التنفير.

ولذلك جنب الله تعالى رسوله عليه السلام عن الغلظة والفظاظة، وذكر علته فقال: "ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك"(١).

وإذا قد صح لك ما قلناه، فقد ثبت أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها، خلافًا لما يقوله أهل الحشور ويجرى فى كلام أبى على فى مواضع، فإن كلامه فى مواضع يقتضى أنه يجوز على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة، وإن كان لا يجوز بعدها.

فأما الحشوية، فقد جوز ذلك عليهم فى الحالين، ويتمكون فى ذلك بأباطيل لا أصل لها، نحو قولهم: إن داود هم بامرأة أوريا وعشها، ويوسف هم بامرأة العزيز كما هت هى به إلى غير ذلك. وفساد ذلك، قد دخل أثناء الكلام الذى قدمنها؛ فقد ذكرنا أن الرسول لابد من أن يكون منزهًا عما ينفر عن القبول عنه، والكبائر كلها منفرة، فيجب أن يجنب الله تعالى رسوله عنها. يبين ذلك أن النفوس مطبوعة على القبول ممن لم يتدنس بالمعاصى ولا ارتكب شيئًا من كبائرها، كما هى مطبوعة على أن لا تقبل، ممن يتعاطاها. فمعلوم أن الناس إلى قبول قول الحسن ولم يتدنس عندهم بمعصية قط، أقرب منهم إلى لقبول قول الحجاج وكان يرتكب من الفواحش ما كان يرتكبه.

فإن قيل: إن هذا يوجب عليكم تجويز الكبائر على الأنبياء قبل البعثة، فالمعلوم أن الناس إلى قبول قول الحجاج وقد تاب وأناب ورجع وأقلع يكونون أقرب منهم إلى قبول قول الحسن ولم ير قط إلا على الصلاح. وجوابنا، أنا لا نسلم ذلك، فإن الطباع على ما ذكرناه قبل؛ وكيف يمكن ذلك، ولو ادعى ضرورة أن الناس يكونون إلى القبول ممن صفته ما ذكرنا أقرب من القبول ممن

(١) سورة آل عمران - آية ١٠٩.

كان يتعاطى الكبائر ويرتكبها، أمكن أن الناس ربما يسمعون كلام الحجاج لكن لا على حد استماعهم كلام غيره، فقد جعلت الطباع على الإصغاء إلى كلام الرئيس دون المرؤوس، فإنك تعلم أن محفلا من المحافل لو اشتمل على الرأس والذنب، وتكلم كل منهم بكلام، فإن إصغاء أهل المحفل إلى كلام الرئيس فأما القبول فلا، ففسد ما ظنوه.

قالوا: جوزوا الكبيرة على الرسول سراً وبحيث لا يطلع عليه أحد، فإنه والحال هذه مما لا ينفر عنه. قيل: إن الرسول لابد من أن يرسل الله تعالى إليه رسولا آخر، فمتى جوز عليه الكبيرة قياسا على نفسه، لم يكن أقرب إلى القبول منه. وعلى أنا إذا جوزنا الكبيرة على الأنبياء نفرنا ذلك عن القبول منهم كما لو قطعنا فصح أن الكبيرة غير جائزة على الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها، وكما لا يصح عليهم الكبيرة فكذلك لا يصح عليهم شيء فى المنفرات على ما سبق، نحو الكذب والسرقة ونحو دمامة الخلقة وقبح المنظر، بحيث ينفر، وليس يمتنع فيما ينفر فى زمان ألا ينفر فى زمان آخر، فإن للأزمنة والعادات تأثير فى ذلك.

فأما الصغائر التى لاحظ لها إلا فى تقليل الثواب دون التنفير، فإنها مجوزة على الأنبياء، ولا مانع يمنع منه، لأن قلة الثواب مما لا يقدح فى صدق الرسل ولا فى القبول منهم.

وقد ذكر بعد هذا، أن البعثة لابد من أن تكون لطفا لنا، وكما تكون لطفا فلابد أن تكون لطفا للمبعوث، لأنه لا يجوز من الحكيم تعالى أن يحمل المكلف مشقة لنفع مكلف آخر فقط؛ وذلك صحيح على ما تقدم. وذكر أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا فى بعثة شخص واحد بعينه وجب أن يبعثه بعينه ولا يعدل عنه إلى الغير، وإذا علم أن صلاحنا فى بعثة شخصية وجب بعثهما لا محالة، ولا يجوز له الإخلال بها، وكذلك إذا علم أن صلاحنا فى بعثة جماعة وجب أن يبعث الكل؛ فأما إذا علم أن الصلاح معلق ببعثة كل واحد

من الجماعة على انفراد، فإنه يكون بالخيار، إن شاء اختار هذا، وإن شاء اختار غيره؛ وليس يلزمه بعثة الأفضل إذا كان هو والمفضول سواء فى المصلحة؛ هذا قبل البعثة، فأما بعدها فإن المبعوث يصير أفضل لا محالة بتحمله الرسالة. وقد اتفقت الأمة على أن المبعوث يكون أفضل من غير المبعوث لا محالة.

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة، الكلام فى نسخ الشرائع.

والسبب الداعى إليه، هو أن اليهود لما أنكور نبوة المسيح والمصطفى عليهما السلام افترقوا:

فمنهم من قال: إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما أتيا بنسخ شريعة موسى، وذلك يقتضى أن يصير الحق باطلا حقًا، وذلك محال.

وربما قالوا: إن النسخ يقتضى البدء، وهو أن يكون قد ظهر الله تعالى من حال تلك الشريعة ما كان خافيا، وذلك يخرجه عن كونه عالما لذاته.

ومنهم من قال: إن نسخ الشريعة جاز من جهة العقل إلا أن السمع منع من ذلك، وقد قال موسى عليه السلام: شريعتى لن تنسخ أبدًا؛ فلهذا الوجه أنكرنا نبوة من جاء بعده.

ومنهم من قال إن نسخ الشرائع جاز من جهة العقل والشرع جميعًا، إلا إنما أنكرنا نبوتهما لأنهما عدما المعجز الدال على صدقهما.

فدل على أن ما قالوه فى هذا الباب مما لا وجه له. وليس لأحد أن يقول: كان يجب أن لا يتغير الحال في هذه الأعمال، أن لو كانت ألطافًا ومصالح، وأن تكون مستحسنة أبدًا غير مستقبحة فى شىء من الحالات، كما فى رد الوديعة وشكر النعمة، وقضاء الدين وكما فى الظلم والكذب، وما جرى مجراهما؛ وفى علمنا بخلاف ذلك دلالة على فساد ما ظننتموه، لأن قياس هذه الأفعال على رد الوديعة وغير ذلك مما لا وجه له، لأن هذه

الأفعال لا تفارقهما وجوه الحسن والقبح بخلاف ما نحن فيه، ففارق الحال في أحدهما الحال في الآخر.

ثم إنه رحمه الله بين حقيقة الرسول والنبي، ولابد من ذلك.

أعلم أن الرسول، من الألفاظ المتعدية أي لابد من أن يكون هناك مرسل ومرسل إليه، وإذا أطلق فلا ينصرف إلا إلى المبعوث من جهة الله تعالى دون غيره، حتى إذا أدرت غير ذلك فلابد من أن تقيد.

وأما النبي فقد يكو مهموزًا ومشددًا، وإذا كان مهموزًا فهو من الأبناء، وهو الإخبار؛ وإذا وصف به الرسول، فالمراد به أنه المبعوث من جهة الله تعالى؛ وإذا كان مشددًا فإنه يكون من النباوة وهو الرفعة والجلالة، وإذا وصف به المبعوث فالمراد به أنه المعظم رفعه الله تعالى وعظمه. وفي الخبر أن بعضهم قال للرسول عليه السلام ينا نبي الله مهموزًا، فقال له الرسول: لست نبئ الله وإنما أنا نبي الله.

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبي، وقد خالف في ذلك بعضهم، واستدل بقوله تعالى: "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي"[(١)] قالوا: فصل القديم تعالى بين الرسول والنبي، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر، والذي يدل على اتفاق الكلمتين في المعنى هو أنهما يثبتان معًا ويزولا معًا في الاستعمال، حتى لو اثبت أحدهما ونفى الآخر لتناقض الكلام، وهذا هو أمارة إثبات كلتي اللفظين المتفقين في الفائدة، وأما قوله تعالى: "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي" فإنه لا يدل على ما ذكروه، لأن مجرد الفعل لا يدل على اختلاف الجنسين؛ ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره من الأنبياء ثم لا يدل على أن نبينا ليس من الأنبياء، وكذلك فإنه تعالى فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان، ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من الفاكهة، كذلك ههنا.

---

(١) سورة الحج - آية ٥٢.

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة، أنه تعالى إذا بعث إلينا رسولا ليعرفنا المصالح، فلابد من أن يدعى النبوة، ويظهر عليه العلم المعجز الدال على صدقه عقيب دعواه للنبوة[1]، وذلك يقتضى أن نبين حقيقة المعجز أولا.

أعلم أن المعجز هو من يعجز الغير، كما أن القدر هو من يقدر الغير، هذا فى اللغة.

وأما فى المصطلح عليه، فهو الفعل الذى يدل على صدق المدعى للنبو؛ وشبهه بأصل اللغة، هو أن البشر يعجزون عن الإتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم.

غير أنا نورد فصلا نبين فيه الفصل بين النسخ والبدء وما يختص به كل واحد من الشروط والأوصاف، إن شاء الله وبه الثقة.

ويقال لهم أيضًا: ما قولكم فى شريعة موسى، هل نسخت ما قبلها من الشرائع أم لا؟ فإن قالوا: لا، بل لم يأت موسى إلا بما كان قداتى به الأنبياء قبله - هو مذهب بعضهم - قلنا: كيف يمكنكم وقد علمتم أن آدم عليه السلام زوج بناته من بنيه وقد حظره موسى، وكذلك بعدها أختتن إبراهيم عليه السلام فى الكبر وأوجبه موسى فى الصغر، وجاء الجمع بين أختين فى شرع يعقوب ولم يجز فى شرع موسى. وعلى أن فيما ذكرتموه يقتضى ألا تضيفوا هذه الشريعة إلى موسى ولا تنسبوها إليه، وفى ذلك خروج عن اليهودية، والمعلوم من حالكم أنكم تضيفون هذا الشرع إلى موسى عليه السلام، وتقولون: لا يجوز أن تكون نسبته إلى موسى كنسبته إلى يوشع.

فإن() قالوا: نعم، قد أتى موسى بنسخ شرائع من قبله من الأنبياء،

---

(١) أنكر المعتزلة وكرامات الأولياء خوفا من تأثيرها على العامة واختلاطها لديهم بمعجزات الرسل - راجع الجزء الرابع من المعتنى للقاضى عبد الجبار ففيه تفصيل.

ولابد لهم من ذلك - وهو مذهب جماعة منهم - قلنا: فهلا اقتضى انقلاب الحق باطلا والباطل حقًا، وهلا اقتضى أن يكون قد بدا لله وظهر له من حال تلك الشرائع ما كان خافيًا عليه تعالى الله عن ذلك.

وأما الكلام على الفرقة الثانية، الذين قالوا إن نسخ الشريعة جائز من جهة العقل غير أن السمع منع منه، وهو قول موسى "شريعتى لا تنسخ أبدًا" فهو أن نطالبهم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام، ولا يجدون إلى ذلك سبيلا. ومتى قالوا: إن هذا من الأخبار المتواترة فلا معنى لإنكاره، قلنا: لو كان كذلك لعرفناه نحن على طول اختلاطنا ومناظرتنا إياكم، ونحن لا نعرفه، فكيف يمكنكم إدعاء التواتر فيها.

وقد أنكره العنانية من أصحابكم، وقالوا: إن نسخ الشريعة جائز من جهتى العقل والشرع، وأن من جاء بعد موسى من الأنبياء فإنما أنكرنا نبوتهم لما عدموا الأعلام المعجزة لا غير، ولو كان متواترًا لعلموه.

ثم يقال لهم: لا يخلو سمال هذا الخبر من أحد وجهين، فإما إن يكون المراد به أن شريعتى لا تنسخ على يدى من معه معجز، أو على يدى من لا معجز معه. فإن أردتم به أن شريعتى لا تنسخ على يدى من لا معجز معه فإنا نوافقكم، وإن أردتم به أنها لا تنسه على يدى من معه معجز، فإن ذلك مما لا يجوز أن يكون قد أراده موسى عليه السلام، لأن ذلك يقدح فى نبوته، ويكون لأمته أن يقولوا: فلم وجب اعتقاد والانقياد لك، وقد جوزنا أن يكون ههنا صاحب معجزة، لا يلزمنا متابعته والاعتقاد لنبوته والانقياد له.

وإذا كان الأمر بهذه الصفة فلا وجه للأخذ بظاهر الخبر لو ثبت صحته، سيما وقد ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم[1] بالأدلة القاطعة فيجب أن يتناول، لأن كلام الأنبياء لا يجوز أن يتناقض.

---

(١) السلام على الآل والصحب زيادة من نسخة أخرى.

وتأويله، هو أن شريعتى لا تنسخ على يدى من لا معجز معه؛ وعلى أن يوشع كان نبيًا فى زمن موسى عليه السلام وبقى بعده، وقد نسخ شريعته بشريعة موسى؛ ولا يمكن إدعاء أنه لم يمكن معه شريعة أصلا، وإلا كان لا يثبت فى بعثة والحال هذه فائدة، فقد ذكرنا أن البعثة إنما تجب إذا علم الله أن صلاحنا تتعلق بشريعة لا نعرفها نحن، فيبعث الرسول ليعفرنا، فأما إذا عربت عن هذه الفائدة، فإنها تكون عبثا.

وبعد، فإن هذا الخبر ليس هو من كلام موسى، فإن المعلوم أنه كان لا يتكلم بلغة العرب وإنما كان يتكلم باللغة العبرانية، فلا يمكن الاحتجاج بظاهره؛ سيما ومن المجوز أن يكون المترجم قد أخل بقرينه كانت معه، فلم يفسرها.

متى قالوا: إن المترجم والناقل ما يألوا جهداً فى ترجمة كلام الأنبياء، قلنا: إن حسن الظن به يمنعنا من تجويز ما جوزناه، فلا يستقيم لكم الاحتجاج بلفظ الخبر بوجه من الوجوه.

فإن قالوا: لو أمكن أن يقال فى كلام موسى عليه السلام شريعتى لا تنسخ ما ذكرتموه، ليمكن أيضًا مثله فى نبيكم. محمد "لا نبى بعدى فما الفصل بيننا وبينكم فى ذلك؟ قلنا: أول ما فى هذا أنه لا يمكن إنكار أن هذا من كلام محمد صلى الله عليه وعلى آله[1] بخلاف ما أوردتموه. على أنا لم ندع أنه خاتم الأنبياء لمكان هذا الخبر، فإنا نعلم من دينه ضرورة أنه آخر الرسل وخاتم الأنبياء، ولهذا شاركتمونا فى العلم بذلك مع إنكاركم نبوته، وشككم فى صدقه.

ومتى قالوا: وكذلك نحن نعلم من دين موسى ضرورة أنه خاتم الأنبياء، قلنا: إن هذا مما لا سبيل لكم إليه، فلو كان كذلك لشاركناكم فى

---

(١) السلام على الآل زيادة من نسخة أخرى.

العلم به على طول مخالطتنا لكم ومناظرتنا إياكم، ونحن لا نعلم ذلك من دين موسى ضرورة، فكيف يصح لكم ذلك، ومعلوم أن يوضع كان نبيًا بعده كما كان نبيًا فى زمانه؛ وأيضًا فقد بشر عليه السلام بمجىء كثير من الأنبياء بعده، فكيف يقال: إن المعلوم من دينه ضرورة أنه لا نبى بعده.

فإن قالوا: هب أنكم علمتم من دين نبيكم ضرورة أنه آخر الرسل فبأى طريق علم ذلك نبيكم، فلابد لكم أن ترجعوا إلى مثل ما احتججنا به عليكم. قلنا: إنما علم ذلك نبينا عليه السلام بالاضطرار إلى قصد جبريل ومتى سألوا عن ذلك فى جبريل عليه السلام، قلنا: إنه إنما علم ذلك من جهة الله تعالى بأن يبين له أن صلاح أمة محمد لا يتغير عما هو عليه، ولا يمكنكم إدعاء هذه الطريقة فى كلام موسى عليه السلام؛ فبان الفصل بين الموضعين.

فإن قالوا: إن شريعة موسى على الأوامر والنواهى، والأمر بمطلقة يقتضى التكرار، وما هذا سبيله لا يصح ورود النسخ عليه. قلنا: أول ما فى ذلك أن الأمر يقتضى التكرار بمطلقه عندنا، وإنما يفيد الفعل مرة واحدة، لأنه يتنزل منزلة قول القائل: أريد منك أن تفعل كذا؛ ومعلوم أن ذلك مما لا يقتضى الفعل إلا مرة واحدة، فكذلك الأمر فإنه فى مثل حاله.

وبعد، فلو ثبت أن الأمر بمطلقه يقتضى التكرار والدوام، فإنه لا يمنع من ورود النسخ عليه، بل يصح أن ينسخ غيره، لأجل أن دلالة الأمر على ما يدل عليه، كما هو مشرط بزوال العجز والمرض وما جانس ذلك، فلابد أن يكون مشروطًا بألا يتغير الصلاح، فأما إذا تغير فلا، وفى ذلك صحة ما قلناه من أن ما هذا سبيله يصح ورود النسخ عليه. وتفصيل الكلام فى ذلك موضوعه أصول الفقه.

فصح لك بهذه الجملة فساد قول هؤلاء اليهود، الذين قالوا: إن نسخ الشرائع جائز من جهة العقل، غير أن الشرع منع من ذلك.

وأما الكلام على الفرقة الذين قالوا: إن نسخ الشريعة جاء من جهتى الشرع والعقل، إلا أنا أنكرنا نبوة محمد نبيكم حيث عدم المعجز، فهو أن نبين لهم فى فصل عقيب هذا الكلام، أن النبى ﷺ لم يعدم العلم المعجز الدال على صدقه، وأن الله تعالى أيده بالأعلام الباهرة.

وأما الذين قالوا: إن محمداً كان مبعوثًا إلى العرب من دون سواهم، فإن الكلام عليهم هو أن نقول لهم: إنه صلى الله عليه إذا أدعى أنه مبعوث إلى الكافة ثم صدقه الله تعالى بالأعلام المعجزة، فإنه لابد من أن يكون مبعوثًا إلى الأحمر والأسود.

فصل، إن قال قائل: ما الفصل بين النسخ والبداء وما حقيقتهما، فإن أكثر كلامكم المتقدم مبنى عليه ويتعلق به. وقيل له:

أما، النساء فهو فى الأصل الإزالة أو النقل، على ما اختلف فيه أصحابنا؛ فأما فى الشرع، فهو إزالة مثل الحكم الثابت بدلالة شرعية بدليل آخر على شرعى، على وجه لولاه لثبت ولم يزل مع تراخيه عنه، فاعتبرنا أن يكون إزالة مثل الحكم الثابت، لأنه لو زال عين ما كان ثابتًا من قبل، لم يكن نسخًا بل كان نقضًا. واعتبرنا أن تكون الدلالتان شرعيتين، لأنهما لو كانا عقليتين أو إحداهما عقلية والأخرى شرعية لم يعد نسخًا؛ ألا ترى أن من لزمه رد الوديعة مثلا، ثم لم يلزمه بعد ذلك لعجز طرأ عليه أو لمرض اعتراه، لم نقل: إنه قد نسخ عنه رد الوديعة.

وكذلك فإن من لزمه الصلاة والصيام ثم عرض ما يمنعه من ذلك من جنون أو غيره حتى لا يلزمه، لا يقال: إنهما قد نسخا عنه، فلابد إذن مما اعتبرناه؛ واعتبرنا أن يكون ذلك على وجه لولاه لم يزل وكان ثابتًا، لينفصل حال النسخ عن حال تعليق الحكم بغاية لحركات فى اللفظ، نحو قوله تعالى: "ثم أتموا الصيام إلى الليل"[1] وما جرى مجراه، فإن ذلك لا يكون من

(١) سورة البقرة - آية ١٨٨.

النسخ فى شىء، وأن لا ينفصل عنه إلا بما ذكرناه؛ واعتبرنا أن يكون متراً حيًا عنه ضربًا من التراخى لأنه لو لم يعتبر ذلك لالتبس الناسخ بالمخصص، والمنسوخ بالعام، وبينهما من الفرق مالا يخفى؛ فلابد إذن فى اعتبار هذه الشرائط، حتى لو أنحزم شرط منها لكان لا يكون نسخا، فهذه جملة ما يجب اعتباره فى النسخ حتى يكون نسخًا.

وأما البداء، فإنه لا يكون بداء إلا عند اعتبار أمور؛ نحو أن يكون المكلف واحدًا والفعل واحدًا والوقت واحدًا والوجه واحدًا، ثم يرد الأمر بعد النهى أو النهى بعد الأمر؛ ومثاله أن يقول أحدنا لغلامه: إذا لزمت الشمس ودخلت السوق فاشتر اللحم، ثم يقول إنه: إذا زالت الشمس ودخلت السوق فلا تشتر اللحم، وإنما يسمى بداء لأنه يقتضى أنه قد ظهر له من حال اشتراء اللحم ما كان خافيًا عليه من قبل.

والبداء، هو الظهور فى اللغة، ولابد من اعتبار هذه الأمور الأربعة التى ذكرناها، حتى لو تغاير واحد من هذه الأمور الأربعة خرج البداء عن أن يكون بداء، ألا ترى أنه لو تغير المكلف فقال لأحد الغلامين مثل ما قلناه أولا، وللغلام الثانى مثل ما قلناه ثانيًا، لم يكن من البداء فى شىء؛ وهكذا لو تغاير الفعل أو الوقت أو الوجه، فمعلوم أنه لو قال له: إذا زالت الشمس فاشتر اللحم، ثم قال بعده: ولا تشتر السمن والإقط، أو قال: إذا زالت الشمس فافعل الفعل الفلانى، ثم قال بعده: إذا أصبحت فلا تفعل الفعل، فإنه لا يكون بداء البتة تغاير أحد هذه الوجوه الأربعة.

وإذا قد تقرر هذا لديك وأحطت به علمًا، فقد استبان لك الفرق بين النسخ والبداء، وعلمت أن النسخ لا يتناول عين ما كان ثابتًا، ولا المكلف الذى كان مكلفًا بذلك الفعل فى أغلب الأحوال، فهذه جملة الكلام فى هذا الفصل.

فصل

فإن قيل: ما دليلكم على نبوة محـمد ﷺ وهذا كان مقصودكم بكل ما قدمتـموه؟ قيل له: الدليل على نبوتـه أنه قد أدعى النبوة وظهر عليـه المعجز عقيب دعواه، وقد بينا أن المعجز يـدل على صدق ما ظهر عليه إذا كان الحال ما ذكرناه.

فإن قيل: وما المعجز الذى ظهر على محمد؟ قلنا: معجزات كثيرة، من جملتها القرآن.

فإن قـيل: وما وجه الإعجـاز فى القرآن؟ قلنا: هو أنه تحدى بمعـارضة العرب مع أنهم كانوا هم فـى الفصاحة، والمشار إليـهم فى الطلاقة والذلاقة، وقرعهم بالعـجز عن الإتيان بمثله فلم يعارضوه وعـدلوا منه، لا لوجه سوى عجزهم عن الإتيان بمثله.

ولا يمكنك أن تعـرف صحة هذه الجـملة إلا إذ عرفت وجـود محـمد صلى الله عليـه، وأنه قد ادعى النبوة، وظهـر عليه القـرآن، وسمع منه ولم يسمع من غيره، وأنه تحدى العرب بمعارضته بالعجز عن الإتيان بمثله فلم يأتوا به، لا لوجه سـوى عجزهم وقصـورهم عن الإتيان بمثله، فمـتى عرفت هذه الوجوه كلها كنت عارفًا بنبوة محمد صلى الله عليه.

أما وجوه، وإدعاء النبوة، وأن القرآن مـعجز ظهر عليه وسمع منه ولم يسمع مـن غيره فـمعلوم ضـرورة، ولا مانع يمـتنع من حصول العـلم بهذه الأشيـاء وما جانسـها اضطراراً، فإن العلم بالملوك والبـلدان وبكون المصنفات منسوبة إلى مصنفا ضرورة.

وأما تحديه العـرب بمعارضته القرآن، وتقريعـه إياهم بالعجز عن ذلك، ففى أصـحابنا من جـعل العلم ضروريًـا، ومن جعله مكتـسبًا. ومن جـعله مكتسبًا قال: ليس المرجع بالتحدى إلا أن يعـتقد أن له مزية على غيره بسبب

ما معه، وهذا كان حال النبى عليه السلام مع القوم، فكان يعتقد أنه خير الناس لمكان ما جاء به من القرآن، فكيف يمكن إنكار أنه لم يتحداهم بمعارضته ولم يقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله؟

وأيضًا، فكتاب الله تعالى مشحون بآيات التحدى، نحو قوله عز وجل: "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن"(١) الآية. وقوله "فاتوا بعشر سور مثله مفتريات"(٢) وقوله "فاتوا بسورة من مثله"(٣) إلى غير ذك من الآيات التى معناها معنى هذه الآيات.

فإن قيل: ما أنكرتم أن هذه الآيات التى هى آيات التحدى زيدت فى القرآن. وجوابنا، لو أمكن أن يقال فى هذه الآيات إنها مزيدة لأمكن أن يقال(٥) فى قوله "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة"(٤) وقوله "إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق"(٥) وغيرهما من الآيات، حتى يجوز ذلك فى أثر القرآن، ومعلوم فساده.

وأيضًا، فإن هذه الآيات مسموعة الآن والتحدى قائم على وجه وفى الفصحاء كثرة فى هذه الأزمان فيجب أن يأتوا بمثله، ومتى قالوا: إن الفصاحة تناقصت الآن كالشعر، قلنا: إن أمكن أن يقال ذلك فى الشعر فلا يمكن فى الفصاحة، ففى خطباء هذه الأزمنة من لا يدانى كلامه أفصح فصيح فى ذلك الزمان. فهذا واصل بن عطاء ربما نفى خطبة من خطبه بكثير من كلام فصحاء أولائك العرب، وهذا أبو عثمان عمرو بن عبيد، ففضل من كلامه ربما يزيد على كلام أبينهم كلامًا وأجزلهم لفظًا وأفصحهم كلامًا، فكيف يصح ما ذكرتموه.

---

(١) سورة الإسراء - آية ٨٨.

(٢) سورة هود - آية ١٣ .

(٣) سورة يونس - آية ٣٨.

(٤) سورة البقرة - آية٤٣، ١١٠ .

(٥) سورة المائدة - آية ٦ .

وأما ترك العرب معارضة القرآن، وعدولهم عنه إلى المقاتلة فظاهر أيضًا؛ فإنهم حين أحسوا من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل القرآن، تركوه إلى المقاتلة، وذلك يؤذن بمعجزهم عن ذلك، وإلا فالعاقل إذا أمكنه دفع خصمه بأيسر الأمرين لا يعدل عنه إلى أصبعهما.

فإن قيل: ومن أين أنهم تركوا المعارضة ولم يعارضوه البتة؟ قيل له: إنهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل إلينا معارضتهم، فإنه لا يجوز فى حادثتين عظيمتين تحدثان معا، وكان الداعى إلى نقل أحدكما كالداعى إلى نقل الأخرى أن تخص إحداهما بالنقل، بل الواجب أن ينقلا جميعًا أولا ينقلا، فأما أن ينقل أحدهما دون الأخرى، فلا.

يبين ذلك، أن من البعيد أن يسقط من المنبر ويقع على بعض الحاضرين فيقتله، ثم ينقل إلينا سقوط الخطيب ولا ينقل قتله، ولا وجه لذلك إلا أن الحادثين وقعا معا، وكان الداعى إلى نقل أحدهما هو كالداعى إلى نقل الآخر، وكذلك كان يجب مثله فى المعارضة لو كانت أن تنقل إلينا كما نقل القرآن، فلما لم تنقل دل على أنها لم تكن أصلا.

ولا يمكن إنكارًا ما قلناه من أن الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الآخر ؛ بل لو قيل: إن الداعى إلى نقل المعارضة أقوى لكان أولى، إذ المعارضة مما ينقلها المخالف والموافق، المخالف ينقله ليرى الناس أن فيه إبطال حجة محمد صلى الله عليه، والموافق ينقله ليتكلم عليه ويبين أن ذلك ليس من المعارضة فى شىء.

يزيد ما ذكرناه وضوحًا، هو أن المعلوم أنهم قد نقلوا من المعلومات الربيكة كمعارضة مسيلمة وغيره عليه لعنة الله، فلولا أن دواعيهم كانت متوفرة إلى ذلك وإلا كان لا يقل إلينا هذه المعارضة على ركتها، كما لم ينقل ما هو أقوى منها.

وبعد، فإن المعارضة لو كانت لكانت هى الحجة ولكان القرآن هو الشبهة، والله تعالى لا يجوز أن يساط علينا الشبهة على وجه لا سبيل إلى حلها، ويمكن من إخفاء الحجة على حد لا يمكن الظفر بها، بل كان يجب أن يقوى الدواعى إلى نقل المعارضة إن لو وقعت، فلما لم يفعل، دلنا ذلك على أنها لم تقع البتة، وأن ذلك تمن.

فإن قيل: إنما ذكرتموه فينبنى على أن العرب كانوا أهل حرص على إبطال أمره ونوهين شأنه، ولم يمكنهم ذلك إلا بالمعارضة، ونحن لا نسلم ذلك، قيل له: إن ذلك معلوم بالاضطرار، فمعلوم أن النبى صلى الله عليه أدعى منزلة رفيعة عليهم وهم كانوا فى غاية الأنفة والحمية والإباء، فكيف لم يحرصوا والحال ما ذكرناه على إبطال أمره ورفع حجته إن لو قدروا.

فإن قيل، لم يقع النزاع فى ذلك، فمعلوم أنهم كانوا فى غاية الحرص على دفعه بما أمكن، وإنما الكلام فى أن ذلك لم يمكنهم إلا بالمعارضة وذلك مما لا وجه، فإن القوم لم يعلموا طريقة المعارضة والحجاج، ولو عدلوا ذلك تقديراً، فلم يعلموا أن أمره يبطل بالمعارضة.

قيل له: أما الأول، فلا يصح، لأن المعارضة كانت عادتهم، ولهذا لم يأت شاعر بقصيدة فيما بينهم إلا وشاعر آخر يعارضه أو رام معارضته، وهذا معلوم من حال شعرائهم، نحن امرئ القيس وعلقمة وأشباههما؛ وأما الثانى، فباطل أيضًا، لأن كل أحد يعلم أن خصمه إذا أتاه وأدعى لمكانه منزلة عظيمة عليه، وتحداه بمعارضته، فإنه متى عارضة فقد أبطل دعواه، وهذا مما لا يخفى على الصبيان فكيف على دهاة العرب؛ فإن صبيًا تحدى آخر، وقال: إنى أطفر هذا الجدول أو أشيل هذا الحجر وأنت لا تقدر عليه، فإن الصبى الآخر يعلم أن دعوه تبطل بطفرة ذلك الجدول أن بإشالته ذلك الحجر، فكيف يصح ما ذكره.

فإن قيل: إنهم أرادوا استئصاله فلهذا عدلوا عن المعارضة إلى المقاتلة، لا لأنهم عجزوا عن ذلك ولم يقدروا عليه، قلنا: لو لا عجزتم عن الإتيان بمعارضة القرآن، وإلا كانوا لا يريدون استئصاله، فلما أرادوا ذلك واشتغلوا به، دلنا على عجزهم عن المعارضة على ما ذكرناه.

يبين ذلك يوضحه، أن هؤلاء الذين طولبوا بالمعارضة، لو قدروا عليها لكان تكون المعارضة عليهم أسهل من استئصال محمد عليه السلام ومكانه فى العرب المكان الذى كان، ولا يليق بالعاقل البالغ الكامل العدول عن الأمر السهل إلى الأمر الصعب إلا إذا لم يرتفع غرضه بالأمر السهل، فحينئذ يعذر فى العدول عنه إلى ما هو أصعب منه، إلا فكيف اختاروا المقاتلة وهو صعب جدًا، على المعارضة التى كانت أسهل عليهم من كل شيء؟ فلما اشتغلوا بالمقاتلة وأبوا إلا المحاربة التى كانت من المجوز أن لا يرتفع غرضهم بها بأن تكون الدائرة عليهم وتركوا المعارضة التى كانت عندهم بزعمهم بمنزلة الأكل والشرب والقيام والقعود، تبينا عجزهم وقصورهم عن المعارضة على ما ذكرنا.

فإن قيل: الغرض بالمقاتلة إنما كان إبطال دعواه وحسم مادته، والقوم فقد علموا أن مادته لا تنقطع بالمعارضة وأمره لا ينتهى بها، وأن الخلاف يبقى ولا يزول، والناس يكونون بعد المعارضة بين رجلين: رجل له، ورجل عليه، فهذا يقول: المعارضة أفصح، وذا يقول: القرآن أفصح، فتطول المنازعة ولا تنقطع، فلهذا لم يشتغلوا بالمعارضة، وعدلوا عنها إلى المحاربة.

قيل لهم: إن هذه الطريقة، إن صرفت عن معارضة القرآن، فلتصرفن عن سائر المعارضات لشمولها أجمع، وذلك يوجب أن لا يوجد كلامهم معارضة. والمعلوم من عاداتهم خلافه؛ فلم يقل علقمة: إذا اشتغلت بمعارضة أمرىء القيس كان الناس بين متعصب لى ومتعصب على، فيكون حالى وقد

عارضت كلامه كحالى ولم أعارض كلامه، وهكذا الحال فى غيرهما من الشعراء الذين قد اشتغلوا بهذه الطريقة.

فإن قيل: لا يخلو حال المعارضة، إما أن تكون مثل القرآن، أو فوقه، أو دونه؛ وإذا كانت مثله كان للخصم أن يقولك هذه حكاية القرآن وليس من المعارضة بسبيل، وإن كانت فوقه أو دونه كان للخصم أن يشغب فيها ويقول: الفوقية للقرآن لا لها، فكيف تجعل ذلك معارضة، فلا ينقطع التشاجر والمنازعة، ولابد فى آخر الأمر من الرجوع إلى ما بدأ به من المحاربة والإضراب عن المعارضة.

قيل: ليس يجب فى المعارضة أن تكون مثل ما تحصل المعارضة معارضة له، ولا أن تكون فوقه، بل إذا قاربه وداناه بحيث يلتبس الحال فيه كفى، وبعد معارضته اعتبر ذلك بسائر المعارضات، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ وعلى أن هذه الطريقة تسدباب المعارضات أصلا، وذلك كما لا وجه له.

فإن قيل: فإذا تركوا المعارضة مع إمكانها أو عداه إلى المحاربة، فليس إلا أن يحكم فيما ذكرتموه دلالة على أنهم إنما تركوا معارضة للقرآن للعجز لا غير.

قيل له: ليس هذا من الباب الذى قسم عليه بسبيل، فإن ذلك أمر يستدرك بطريقة الاستدلال والاستنباط، وليس كذلك حال المعارضة فإنه ضرورى لا يتصور فيه الخطأ، ففسد ما ظننتموه.

فإن قيل: إنما تركوا معارضة القرآن لأنه كان مشتملا على أقاصيص لم يعرفوها ولا عرفوا أمثالها حتى يجعلوها معارضة للقرآن على السبيل الذى ذكرتموه، فلذلك امتنعوا عن المعارضة؛ لا لأجل العجز.

قيل له: إن القرآن لا يختص بذكر القصص دون ما سواها بل كان مشتملا على كثير من أنواع الكلام، فلو كانت المعارضة ممكنة لهم لأتوا بسائر

أنواع الكلام وجعلوها معارضة للقرآن؛ ولم يأخذهم فى الأول باعتقاد تلك الأقاصيص وأنها كانت كما ذكر، بل ورضى من جهتهم بأن يضعوا من عندهم قصصًا ويكسونها من العبارات الجيدة العظيمة الجزلة ما يقارب القرآن فى الفصاحة ويدانية، وليلتبس الحال فيه، فلا معنى لما ذكرتموه.

وأيضًا، فلا إشكال أن النبى عليه الصلاة والسلام كان يتحدى اليهود بذلك، وفيهم العلماء بالأخبار والعارفون بالأقاصيص، حتى أن كل قصة مجهولة نقص فى عالم الله تعالى تنسب إليهم وتؤخذ منهم.

وبعد، فإن العرب قد بعثوا إلى الفرس يطلبون منهم القصص، نحو قصة رستم واسفنديل، وجمعوا من ذلك شيئًا كثيرًا، ثم عجزوا فى الآخرة أن يجعلوه معارضة القرآن، فصح سقوط ما أوردوه.

فإن قيل: أكبر ما فى هذه الجملة التى أوردتموها، أن القرآن قد بلغ فى الفصاحة حدًا لا يتمكن العرب من معارضته، وذلك لا يوجب كونه معجزًا دالا على ثبوته، فإن من الجائز والحال ما ذكرتموه أن يكون القرآن من جهته ﷺ لتقدم فى معرفة الفصاحة، ولهذا قال: "أنا أفصح العرب". وما الحال فيما أتى به ﷺ، كالحال فيما يأتى به بعض من تميز فى صناعة من الصناعات، فكما أنه لا يستحق بهذا القدرة النبوة ولا يدل على أنه مبعوث من جهة الله وعز، فكذلك الحال فيما نحن فيه.

قيل له: ليس الأمر على ما ظننته، فإنه يستحيل فيمن نشأ بين جماعة يتعاطون البلاغة ويتباهون بالفصاحة أن يتعلمها ويأخذها منها، ثم يبلغ فيها أحدًا لا يوجد فى كلام واحد منهم بل فى كلام جماعتهم فصل يساوى كلامه فى الفصاحة، أو يدانيه أوى يقرب منه أو يشتبه الحال فيه؛ وهذا الحال مع سائر كلامهم، فلابد من أن تكون قد انتقضت فيه عاداتهم، ولن يكون كذلك إلا ويتضمن الدلالة على صدق من ظهر عليه، سواء كان من جهة الله تعالى أو من جهة الله تعالى على كل حال، وهكذا الحال فى سائر الصناعات

عندنا؛ فلو نشأ غلام فيما بين جماعة من الصناع وتعلم منهم الصناعة، ثم بلغ فى العلم بالصناعة مبلغًا لا يوجد فى أعمالهم عمل يساوى عمله ولا يقاربه ولا يدانيه، ثم ادعى هو لأجله النبوة، فإنه لابد من أن يصدق، لمكان ما آتاه الله تعالى من العلم بتلك الصناعة.

فإن قيل: هب أن القرآن معجزة، وأن العرب إعجازه لعلمهم بأنه قد تناهى فى الفصاحة حدًا، وأنتم فبأى طريق علمتم معنا فيه يا معشر العجم.

قلنا: إن العلم بذلك على وجهين: أحدهما علم تفصيل، والآخر علم جملة، والعرب علموا ذلك على سبيل التفصيل، ونحن فقد علمناه على سبيل الجملة.

وطريقته، هو أن محمداً ﷺ تحدى العرب فلم يمكنهم الإتيان بمثله، فلولا كونه معزًا دالاً على نبوته، وإلا لما كان ذلك كذلك.

وإذ قد ثبت إعجاز القرآن، فأعلم أن للمصطفى عليه السلام معجزات آخر سواه، غير أنا بدأنا بالقرآن الذى يبالى على وجه الدهر ولا يندرس على مرور الأيام، لما كان أظهر من سائر ما نورده فى هذا الباب، ولا يمكن المخالف إنكاره بوجه.

وجملة ماله من المعجزات سوى القرآن ينقسم إلى: ما يعلم ضرورة؛ وإلى ما يكون الطريق إليه الاستدلال.

ولا يمكن أن يقال: لو كان فى معجزاته ما يعلم ضرورة لاشترك فيه المخالف والموافق ولعلمه كل عقل، فإن هذا هو الواجب فى الضروريات، لأن العلوم الضرورية تنقسم إلى: ما يكون من بداية العقول فيجب اشتراك العقل فيه، وإلى ما يكون مستنداً إلى طريقة نحو العلم بمخبر الأخبار، ونحو العلم بالمدركات وغيرهما، فإن ما هذا سبيله إنما يجب الاشتراك فيما عند الاشتراك فى طريقة؛ ولهذا الذى ذكرناه جاز فى أصحاب الحديث أن يعلموا

تقدم غزوات النبى ﷺ على البعض ضرورة، وإن كان لا يجب أن يعلمه كل واحد، وهذا ظاهر لا إشكال فيه. إذا ثبت هذا، فـمن معجزاته التى تعد من الضرب الأول: إشباعه العدد الكبير والجم الغـفير من الطعام اليسير، وإشباع جمـاعة من الطعام لا يمكن إلا بزيادة أجـزاء الطعام، وذلك مما لا يمكن من القادرين بالقدرة، فـلابد من أن يكون من جهة الله تعالى، أظهـره عليه ليدل على صدقه عليه السلام.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الهواء استحال طعامًا، لا أنه كثرت أجزاؤه.

وجوابنا، أول ما فى هذا، أن الهواء لو استـحال طعامًا على يديه لكان لابد من أن يكون معجزاً له فلا يقدح ذلك فيما قلناه.

وجب فإن لـهواء شيء عفـيف، فكيف يسـتحيل مـا يشبع منـه العدد الكبير.

وأيضًا، فلو استحال الهواء هناك حطامًـا لكان يجب أن يستحيل طعاما فى سائر المواضع، ومعلوم خلافه.

ومن الضروب الأول أيضًا، إجابة الشجـرة له حين دعاها، وعودها إلى مكانهـا، ولا شك فى كون مـا هذا حاله مـعجـزاً دالا على صدق من ظـهر عليه.

فإن قالوا: ما أنكرتم أنه كان معه جاذب؟

قلنا: فبأى طريق عادت إلى مكانها؟

فإن قالوا: وكان معه دافع أيضًا؟

قلنا: لو كان كذلك، لكان يجب أن يرى الناس مع شدة حرصهم على التفحيص عن حاله.

وبعد، فإن الجاذب والدافع إذا اجتمـعا كان يجب أن تقف الشجرة ولا تتحرك من مكانها.

ومن الضـرب الأول أيضًا، حنين الجـذع؛ فإن النبى ﷺ كـان يخطب على جذع قبل أن ينصب له المنبر، فلما أن نصب المنبر تحول إلى المنبر، فحن الجذع حنين الناقة إلى ولدها، ولم يسكن حتى احتضنه النبى ﷺ فسكن.

فإن قالوا: مـا أنكرتم أنه كان فى الجذع خروق الريح فيه، فـيسمع منه ذلك الصوت شبيهًا بالحنين؟

قلنا: لو كان كذلك يجب أن يسمع قبل ذلك أو بعده، ومعلوم أن ذلك لم يكن يسمع إلا فى الحال الذى قلناه.

ومن الضرب الأول، تـسبيح الحـصى فى يده، فإن ذلك غـير مـقدور للقادرين بالقـدرة. وفى معجزاته عليـه السلام كثـرة لو تكلمنا على جميعـها لطال الكلام.

وقد ذكر رحمه الله بعد هذه الجملة، أنه تعالى كما جعل القرآن معجزًا دالاً على نبوة مـحمـد صلى الله عليه، فـقد جعله دليـلا لنا على الأحكام، وأوجب علينا الرجوع إليه فى الحلال والحرام، فـيجب الرجوع إليه والأخذ بما يوجبه ويقتضيه والإيمان به كله: مجمله ومفصله، محكمه ومتشابهه، ووعده ووعيده، وأمره ونهيه.

وذلك كـما ذكـر، لأن القـرآن أما أن يكـون من باب الأقاصـيص، أو الأوامر والنواهى، أو الوعد والوعيد، وأى ذلك كله وجب الإيمان به على ما ذكرناه.

أما الأقاصـيص، فلابد من أن يعتقد صـدقه فيها، سـيما علمنا بدلالة العدل أنه لا يجوز عليه الكذب بوجه من الوجوه.

وأما الأوامر والنواهى، فكذلك إذا علمنا تعالى، علمنا أنه لا يأمرنا إلا بما هو مـصلحة، ولا ينهـانا إلا عمـا هو مفـسدة، فلزمنا الامـتثـال بأوامره والانتهاء عن نواهيه.

وكذلك الوعد والوعيد، فإنا إذا كنا نعلم أنه تعالى حكيم لا يلغز ولا يعمى، ولا يخف فى وعده ووعيده، فلابد من أن نعتقد أن ما وعد به المؤمنين من الثواب واصل إليهم لا محالة، وما توعد به العصاه نازل بهم، وأنه لا شرط ههنا ولا استثناء، إذ لو كان لبينه، فلا يجوز وهو حكيم، أن يخاطب بخطاب يفيد ظاهره من الأمور ولا يريده به تم لا يدل عليه؛ فهذه جملة ما ذكره فى هذا الموضع ولاستقصاء الكلام فيه موضع يخصه.

فصل

وإذا قد عرفت إعجاز القرآن وما يتصل به، فاعلم أن الملحدة يوردون وجوعًا من المطاعن فيه.

ومن جملتها، قدحهم فى إعجازه، وقولهم: إن كل من عرف شيئًا من اللغة لا يعجز عن الإتيان بسورة من مثله أو بعشر سور مثله.

وقد تقدم الكلام فى ذلك، فقد بينا أن العرب مع معرفتهم بالفصاحة، وحرصهم على إبطال أمره، عجزوا عن الإتيان بمثله، فلولا كونه معجزًا، وإلا لما وجب ذلك.

ومنها، ادعاؤهم أن القرآن بعضه بعضًا ويدافعه، وقولهم: إن المناقضة ليست بأكثر من أن يثبت بأول الكلام ما ينفى بآخره، وهذا حال القرآن، فإن قوله "قل هو الله أحد"(١) يناقض قوله "ليس كمثله شيء"(٢) وهذا يوجب نفى الصانع الحكيم.

ونحن فقد ذكرنا غير مرة أنا لا نكالم الملحدة فى مسائل العدل وما يتصل به، بل ننقل الكلام معهم إلى إثبات الصانع. وعلى أن المناقضة لا تثبت فى العبارة المجردة، وإنما تثبت فى العبارة والمعنى جميعًا؛ ألا ترى أن

(١) سورة الإخلاص - آية ١.

(٢) سورة الشورى - آية ١١.

قائلا لو قال: زيد فى الدار وليس زيد فى الدار، فإنه لا يتناقض كلامه، إذا أراد بأحد الزيدين زيد بن عبد الله، وبالزيد الآخر زيد بن خالد، وهكذا إذا أردنا بأحد الدارين غير ما أراده أولا، وهكذا لو أراد كونه فيها فى وقت وأن لا يكون فها فى وقت آخر.

ثم يقال لهم: لو كان فى القرآن التناقض الذى ذكرتموه لكان لابد من أن تعرفه العرب، والقوم كانوا أعرف بوجوه المناقضات منكم، وأن يجعلوا ذلك حجة على النبى صلى الله عليه ودفعًا لما أتى به، سيما وكان يتكرر عليهم قوله تعالى: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا[١]" قالوا: المناقضة فى القرآن ظاهرة، لأن قوله: "قل هو الله أحد[٢]" يتناقض قوله "ليس كمثله شىء[٣]" قيل له ليس الأمر على ما ظننتموه، فالآيتان تشتركان فى الدلالة على تبرئة الله تعالى عن المثل والند، غير أن الكاف فى أحدهما مزيدة، وكثير ما يوجد ذلك فى كلامهم كقول الشاعر: وصاليات ككما يؤثفين.

ومنها، سؤالهم هم وجه الحكمة فى أن جعل الله القرآن بعضه محكمًا، وبعضه متشابهًا.

وجوابنا عن ذلك، أنا نقول لهم: إنا إذا علمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التى لا تحتمل، نعلم أنه لا يفعل ما يفعله إلا وله وجه من الحكمة فى أفعاله تعالى، وقد ذكر أصحابنا فى وجه ذلك وجوهًا لا مزيد عليها.

أحد الوجوه، أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحشنا عليه، ونهانا عن

---

(١) سورة النساء - آية ٨٢.

(٢) سورة الإخلاص - ١.

(٢) سورة الشورى - آية ١١.

التقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكمًا وبعضه متشابهًا، ليكون ذلك داهيًا لنا إلى البحث والنظر، وصارفًا عن الجهل والتقليد.

والثانى، أنه جعل القرآن على هذا الوجه، ليكون تكليفنا به أشق، ويكون فى باب الثواب أدخل، وذلك شائع؛ فإن القديم تعالى إذا كان غرضه بالتكليف أن يعرضنا به إلى درجة لا تنال بالتكليف، فكل ما كان أدخل فى معناه كان أحسن لا محالة.

والثالث، أنه تعالى أن يكون بالقرآن فى أعلى طبقات الفصاحة ليكون علمًا دالا على صدق النبى عليه السلام، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لابد من سلوك طريقة التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب، وأدخل فى الإعجاز.

وهذه الوجوه كلها فى غاية الحسن، ويكفيك الجواب الأول فى دفع سؤال الملحدة، فإن الأصل أن لا نكلمه فى مسائل العدول وفى أفعال الله المحتملة، وهو ينازعك فى حدوث الأجسام وإثبات الصانع.

ونذكر بعد ذلك حقيقة المحكم والمتشابه، فالمحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره بل يحتاج فى ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقلية أو سمعية، والسمعية إما أن تكون فى هذه الآية، إما فى أولها أو آخرها، أو فى آية أخرى من هذه السورة أو من سورة أخرى، أو فى سنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من قول أو فعل، أو فى إجماع من الأمة.

فهذه حال القرينة التى نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم. ومشايخنا رحمهم الله، قد بذلوا الجهد فى إحكام هذه الأصول بما يضيف عنه هذا الوضع، فلهذا اقتصرنا على هذا المقدار والله ولى التوفيق.

ونتبع هذه الجملة بخلاف من خالفنا فى القرآن، ففيه أنواع من الخلاف.

منها خلاف جماعة من الإمامية الروافض، الذين جوزوا فى القرآن الزيادة والنقصان وقالوا: إنه كان على عهد رسول الله ﷺ أضعاف ما هو موجود فيما بيننا، وحتى قالوا: إن سورة الأحزاب كانت بحمل جمل، وأنه قد زيد فيه ونقص وغير وحرف. وما أتوا فى ذلك إلا من جهة الملحدة الذين أخرجوهم من الدين من حيث لا يعلمون.

والذى يدل على فساد مقالتهم هذه، أن القرآن لو كان يجوز عليه الزيادة والنقصان على هذا الحد الذى جوزوه، لكان لا يكون معجزاً دالا على صدق محمد ﷺ، ولكان لا يقع لنا الثقة بشىء يتضمنه من الشرائع والأحكام، لتجويز أن يكون قد تعبدنا بصلاة سادسة، وبصوم شهر آخر، وبحج بيت بخراسان، وكان ما يدل عليها هو الذى لم ينقل إلينا من القرآن، بل كان يجب أن لا نثق بشىء من الأحكام، لتجويز أن تكون هذه الأحكام كلها منسوخة، وقد نقل إلينا المنسوخ. وهكذا الكلام إذا جوزنا الزيادة فيه، فكنا نجوز أن لا يكون غسل الأيدى من واجبات الوضوء، لتجويز أن يكون قوله "وأيديكم إلى المرافق"[1] مزيدة، وفى ذلك من الفساد مالا خفاء له.

وبعد فلم يخل زمان من الأزمان من لدن الرسول إلى يومنا هذا من جماعة يحفظون القرآن ويدرسونه ويعملونه الناس، فكيف يصح مع ذلك الزيادة فيه والنقصان بحيث لا يشعر به الحفظة ومعلوم أنه لو زيد فى هذه الكتب التى يتداولها الناس فصل منها فصل، لعرفه من كان من أهلها لا محالة وأنكره فى الحال.

ومتى: قالوا كيف يصح ما ذكرتموه، ومعلوم أن عثمان هو الذى تلقف القرآن من الصحابة آية آية ثم تولى جمعه، وأنه كان متفرقًا فى الصحابة لا يدرى عدد سوره ولا آياته.

---

(١) سورة المائدة - آية ٦.

قلنا: لم يكن الأمر على ما ذكرتموه فقد كان فى الصحابة جماعة يحفظون القرآن، نحو أمير المؤمنين عليه السلام، وأبى بن كعب، ولهذا يروى أن النبى ﷺ قرأ على أبى القرآن، وكذلك فقد روى أن النبى صلى الله عليه قال لأبى: أى سورة تقرأ فى الصلاة؟ فقال: فاتحة الكتاب، فقال: هو السبع المثانى. ولو كان على ما ظنوه لكان لا تصح هذه الجملة. وأيضًا، فروى أن الصحابة كانوا يختمون القرآن فى التراويح على عهد عمر، فلولا أنه كان فيهم من يحفظه وإلا كان لا يتهيأ لهم ختمه، وكذلك فقد روى أنه لما نزلت سورة التوبة قال النبى: أثبتوها آخر سورة الأنفال، فكيف يصح والحال هذه أن يدعى أن المتولى لجمع القرآن إنما هو عثمان، وأنه قد تلقفه آية من هذا وآية من ذاك؟ وهل هذا إلا دعوى لا تقوم بصحته حجة.

ومن الخلاف فى القرآن، خلاف من يقول إنه مما لا يمكن معرفة المراد بظاهره البتة، وإنما تعبدنا بتلاوته لما لنا فى ذلك من النفع.

وذلك مما لا إشكال فى فساده، فالغرض بالكلام إنما هو الإفهام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدودًا فى العبث. على أن المعلوم من دين الأمة ضرورة خلافه، وأنهم كانوا يرجعون إلى ظواهر القرآن فى معرفة الأحكام من الحلال والحرام، فلولا أنه مما يمكنهم معرفة المراد بظاهره وإلا كان لا يكون فى رجوعهم إليه معنى.

وأيضًا، فمعلوم من دين النبى صلى الله عليه أنا متعبدون بمعرفة الأحكام، وأن كتاب الله هو الأصل المرجوع إليه فى معرفتها. فلو لم يكن معرفة المراد به البتة، لكان يكون التكليف بذلك تكليفًا لما لا يطاق، وذلك قبيح لا يليق بالقديم جل وعز.

وبعد، فلابد فى الرسول من أن يكون قد عرف المراد به، فلا يخلو؛ إما أن يكون قد عرفه ضرورة، والاضطرار إلى قصد الله تعالى مع أن ذاته معلوم بالاستدلال محال، فليس إلا أن يكون قد عرفه بظاهره، لعلمه باللغة

ومـا يحتـاج إليه، وهذا يوجب فى غـيـره أن يشاركـه فى العلم بما يراد فى القرآن، إذا شاركه فى العلم بالعربية وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز، فلا وجه لتطويل الكلام فى هذا الفصل قد بلغ فى الوضوح النهاية.

ولعل شبة هؤلاء الذين أنكروا أن يعرف بظاهر القرآن شىء قوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله"[(١)] وظنهم أن قوله تعالى: "والراسخون فى العلم يقولون آمنا به"[(٢)] مبتدأ غير معطوف على الأول، وذلك مما لا وجه له، لأن قوله تعالـى: والراسخون فى العلم، معطوف على الله تعـالى، فتكون الآية بأن تكون دلالة لنا أولى.

وفرقة أخرى قالت. إن القرآن مما لا يمكن معرفة المراد به، فإن الألفاظ محتملة، فما من لفظ من الألفـاظ إلا ويجوز أن يراد به الخصوص كما يجوز أن يراد به العموم، وإذا كان هكذا فلابد من أن نتوقف، وتنتظر القرينة المميزة للعام من الخاص، والخاص من العام، وهؤلاء يسمون أصحاب الوقف.

والذى يدل على فـساد مـقالتـهم، مـا ذكرناه من أن الصـحابة كـانوا يرجـعون إلى ظواهر الكتـاب ولا ينتظرون إلى ما ذكـروه. وأيضًا، فـإن هذا القول يخرج القـرآن من أن يكون موصوفًا بشىء مما وصفـة الله تعالى، نحو كونه هدى وبيانًا وشـفاء ونورًا، وكذلك ففى قـولهم هذا تكذيب لله تعالى، لأن الله تعالى يقول: "مـا فرطنا فى الكتاب من شىء"[(٣)] ولا تفريط أعظم من الإتيـان بما لا يمكن معـرفـة المراد به البتـة، بل لابد من انتظار القـرينة. ويقال لهم أيضًـا: إن القرينة لابد من أن تكون من قبيل الكـلام، فبأى شىء يعرف المراد به؟ فلابد من أن يقولوا: بظاهرة أو قـرينة أخرى، فإن جوزوا أن

---

(١) سورة آل عمران - آية ٧.

(٢) سورة آل عمران - آية ٧.

(٣) سورة الأنعام - آية ٣٨.

يعرف المراد بظاهرة فهلا قالوا بذلك فى القرآن حتى لا يحتاجوا إلى القرينة، وإن قالوا بقرينة أخرى لعلمنا عليهم السؤال فى تلك القرينة.

ومما يذكر ههنا أيضًا، خلاف المرجئة الذين، أنكروا أن يكون للعموم لفظة موضوعة له. وقالوا: ليس يجوز فى عمومات الوعيد أن تجعل على الشمول والاستغراق، فلا لفظة موضوعة لهذا المعنى.

والكلام فى ذلك يختص باب الوعد والوعيد، غير أنا نشير هنا إليه، فنقول: إن القائل إذا قال من دخل دارى أكرمته صح له أن يستثنى أى رجل ماء، حتى إن شاء استثنى منه زيدًا، وإن شاء عمرًا، وإن شاء بكرًا، أو خالدًا، فلولا أن هذه اللفظة موضوعة للعموم وإلا كان فى الاستثناء على الحد الذى ذكرناه لأن من حق الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته.

والقوم، فقد أنكروا ألفاظ العموم وقالوا: لو كانت هذه الألفاظ موضوعة للعموم لم يصح استعمالها فى الخصوص الذى هو نقيضه، فلما جاز ذلك دل على أنها غير موضوعة له البتة.

وجوابنا، إن قدح هذا فى أن يكون هذا اللفظ موضوعًا للعموم ليقدحن أيضًا فى أن تكون العشرة موضوعة لهذا العدد المخصوص، فإن لك أن نقول: على لفلاف عشرة إلا درهمًا، قد أدرت التسعة دون العشرة.

ومتى قيل: فما وجه التأكيد فيه أن لو كان موضوعًا للعموم؟ قلنا: إن التأكيد لا يقدع فى عمومه، إذ لو قدح فيه ليقدحن أيضًا فى الخصوص، ومعلوم أن القائل كما يقول لقيت أجمعين؟ فقد يقول أيضًا: جاءنى زيد نفسه، فليس إلا أن يعتمد ما قلناه.

ومما يذكر فى هذه الجملة أيضًا، خلاف المرجئة إذ قالوا: ليس يجب أن تجعل عمومات الوعيد على عمومها، فمن الجائز أن يكون ههنا شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى.

وذلك مما لا وجه له أيضًا عندنا، فإنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا يريد به غير ما يقتضيه ظاهره ثم لا يدل عليه، لأن ذلك يقدح فى حكمته ويصير ملغزًا معميًا.

ويقال لهم أيضًا: لو جاز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى، لجاز مثله فى عمومات الوعد، بل كان يجوز مثله فى الأوامر والنواهى، والمعلوم خلافه.

فإن قالوا: لا تكليف علينا فى عمومات الوعيد، وليس كذلك الحال فى الأوامر والنواهى، قلنا: ليس الحال على ما ظننته فى عمومات الوعيد تكيفًا، وهو أن نعتقد أنه تعالى لا يخلف فى وعده ولا فى وعيده ولا يغير قوله ولا يبدله، كما أخبر به حيث يقول: "ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد"(1).

فصل

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة فصلا، وجملة ما يجب أن يحصل فيه الكلام فى الصفة التى يجب أن يكون عليها المفسر لكتاب الله عز وجل.

اعلم أنه لا يكفى فى المفسر أن يكون عالمًا باللغة العربية، ما لم يعلم معها النحو والرواية، والفقه الذى هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها، ولن يكون المرء فقيهًا عالمًا بأحكام وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه، التى هى أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك. ولن يكون عالمًا بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل، وما يحسن منه فعله وما لا يحسن بل يقبح؛ فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف وكان عالمًا بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل

(1) سورة ق - آية ٢٩.

بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئًا من هذه العلوم فإن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز، اعتمادًا على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط.

يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن المفسر لابد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى "ليس كمثله شيء"(١) على قوله: "قل هو الله أحد"(٢) وقوله: "ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والإنس"(٣) إلى قوله: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"(٤) وهكذا الحال فى غيرهما من الآيات المتشابهة والمحكمة.

فهذا هو الذى يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف.

وأما من عداه من المكلفين، فالذى يلزمه فى القرآن أن يعتق أنه كلام رب العزة على ما قاله جل وعز: "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافنا كثيرا"(٥) وأن محكمه يوافق متشابهة، وأنه لا تناقض فيه ولا كذب، وأنه محروس عن المطاعن، لا زيادة فيه ولا نقصان، وأن يؤمن به على الجملة.

إن سأل سائل فقال: أليس من مذهبكم أن القرآن مما يعرف المراد بظاهره، فكيف احتاج والحاج ما قلتموه إلى التفسير وهلا دلكم على ما قاله أصحاب الوقف والروافض، الذين يقولون: إنه مما لا يعمل تأويله ولا المراد بظاهره.

---

(٢) سورة الشورى - آية ١١.

(٢) سورة الإخلاص - آية ١.

(٣) سورة الأعراف - آية ١٧٩.

(٤) سورة الذاريات - آية ٥٦.

(٥) سورة النساء - آية ٨٢.

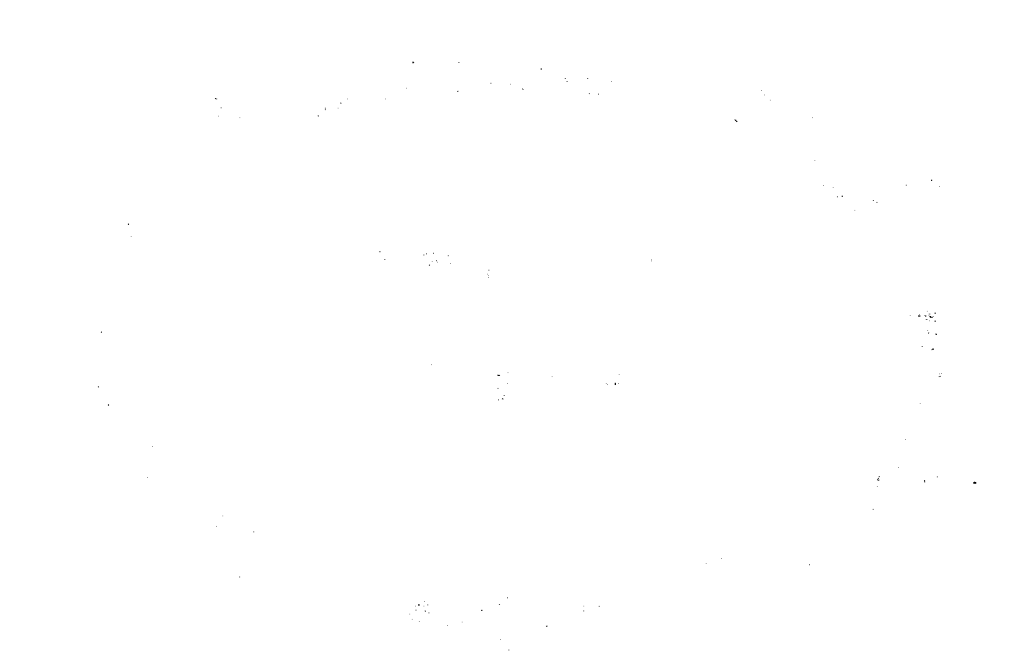
قيل له: إن احتياج القرآن إلى مفسر يلفظ أوضح منه مما لا يخرجه عن إمكان أن يعرف المراد بظاهره، لولا ذلك وإلا كان لا يمكن المفسر أن يفسره وكان لا يكون التفسير تفسيراً له، فما ذكرتموه غير قادح فيما قلناه. وإنما احتيج إلى تفسير القرآن، لأن دعوة النبى عليه السلام انتشرت فى عالم الله تعالى وبلغت العالم ولم تقتصر على العرب، فلم يكن بد من أن نفسر لهم ذلك حتى يمكنهم معرفته، كما أنا إذا أردنا إن نفهم العرب ما نقوله بلساننا فلا يمكننا ذلك إلا بأن نفسره لهم، كذلك ههنا.

فهذه جملة الكلام فى الأصل الثانى.

***



الأصل الثالث
الوعد والوعيد



الأصل الثالث من الأصول الخمس
وهو الكلام فى الوعد والوعيد

كان يجب أن نذكر حقيقة الوعد والوعيد على العادة، غير أنا قد ذكرناه فيما تقدم فلا نعيده، ونشتغل بما يختص هذا الموضع.

وجملة الكلام فى هذا الباب يقع فى ثلاثة مواضع:

أحدها الكلام فى المستحق التى معها تستحق.

والثالث: الكلام فى كيفية الاستحقاق، أهو على طريق الدوام، أم على طريق الانقطاع.

أما المستحق بالأفعال، فهو المدح والذم، وما يتبعهما فى الثواب والعقاب، ولكل واحد فى هذه الألفاظ معنى.

أما الذم، فهو قول ينبئ عن انقطاع حال الغير، وهو على ضربين:

ضرب يتبعه العقاب من جهة الله تعالى، وذلك لا يستحق إلا على المعصية، وحقيقة المعصية فعل ما يكرهه الغير من نوع من الرتبة. وهو أن يكون العاصى دون المعصى، ولهذا لا يقال عصى الأمير فلانًا كما يقال عصى فلان الأمير، ولا يفهم من إطلاق هذه الكلمة غير معصية الله تعالى، حتى أنك لو أدرت غيرها لقيدن فقلت: عصى فلان أباه أوجده أو الأمير، إلى غير ذلك.

وضرب لا يتبعه العقاب من جهة الله تعالى.

وأما المدح فمعناه، قول: ينبئ عن عظم حال الغير، وينقسم أيضًا إلى: ما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى، ومالا يتبعه الثواب.

وما يتبعه الثواب من جهة الله تعالى إنه لا يستحق إلا على الطاعة، وحقيقة الطاعة قد مر في غير هذا الموضع.

وأما لا يتبعه الثواب، فهو المدح المقابل للنعمة، المستحق؛ فهذا هو حقيقة هذه الألفاظ.

وأما الكلام في الشروط التي معها تستحق هذه الأحكام، فأعلم: أنا قد ذكرنا أن الذم ينقسم إلى ما يتبعه العقاب من جهة الله، وإلى مالا يتبعه العقاب.

ما يتبعه العقاب فالشرط في استحقاقه شرطان: أحدهما يرجع إلى الفعل: والآخر يرجع إلى الفاعل. ما يرجع إلى الفعل فهو أن يكون قبيحًا، وما يرجع إلى الفاعل فهو أن يعلم قبحه أو يتمكن من العلم بذلك، ولهذا قلنا: إن الصبي لا يستحق على فعل القبيح الذم لما لم يكن عالمًا بقبحه، ولا متمكنًا من العلم بذلك. ولقنا: إن الخارجي يستحق الذم على قتل المسلم وإن كان قد اعتقد أنه حسن، لما كان متمكنًا من العلم بقبحه؛ هذا في الدم الذي يتبعه العقوبة في جهة الله تعالى.

وما لا يتبعه العقوبة من جهة الله تعالى فإن الشرط في استحقاقه أيضًا شرطان: أحدهما يرجع إلى الفعل، وهو أن يكون إساءة، والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون قد قصد بفعلها الإساءة إليه.

وكما ذكرنا: إن الذم قسمان على ما ذكرنا؛ فقسم منه يتبعه العقاب، وقسم منه لا يتبعه ذلك، فكذلك المدح أيضًا قسمان على ما ذكرنا؛ فقسم يتبعه الثواب من جهة الله تعالى، والشرط في استحقاقه شرطان: أحدهما، يرجع إلى الفعل وهو أن تكون له منفعة زائدة على حسنه، والآخر يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون عالمًا بأن له صفة زائدة على حسنه، فلابد من اعتبارهما معًا كما في الذم، ولهذا قلنا: إن الصبيان لا يستحقون على أفعالهم المدح، لما لم يعلموا أن لها صفة زائدة على الحسن.

وأما ما لا يتبعه الثواب من جهة الله تعالى، فالشرط قبله أيضًا شرطان: أحدهما، يرجع إلى الفعل والآخر يرجع إلى الفاعل، والراجع إلى الفعل فهو الإحسان إليه.

وهذه هى الشروط التى معها يستحق المدح والذم على الأفعال.

وأما الشروط فى استحقاق الثواب والعقاب على الأفعال فكا لشرط فى استحقاق المدح والذم عليهما، غير أنه لابد فى اعتبار شرط آخر فيهما، وهو أن يكون الفاعل ممن يصبح أن يثاب ويعاقب، وإن شئت قلت الشرط: هو أن يكون الفاعل ممن يفعل ما يفعله لشهوة أو شبهة، ولذلك قلنا: إن الهنود يستحقون على إحراقهم أنفسهم العقوبة من جهة الله تعالى وإن كانوا لا يفعلون ما يفعلونه لشهوة بل لشبهة اعتضرتهم، وهو أنهم يتخلصون بذلك من عالم الظلمة إلى عالم النور؛ وإنما لم يكن بدمن اعتبار هذا الشرط، لأنه لو لم يعتبر للزم استحقاق القديم تعالى العقوبة، ومعلوم أنه لو قدر وقوع القبيح من جهته لم يستحق العقوبة، وإن استحق الذم، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

فهذه جملة الشروط التى يجب اعتبارها فى ذلك.

فإن قيل: هذه الشروط المعتبرة فى استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب، فما المؤثر فى ذلك؟ قيل له: فعله القبيح هو المؤثر، وما عداه شرط.

وإنما قلنا: إن هذا هكذا، لأنه لا يجوز فى علمه بقبح القبيح أو تمكينه من ذلك أن يكون مؤثرًا فى استحقاق العقاب، فإن ذلك مما يكون من قبل الله تعالى، وفعل الله تعالى لا يجوز أن يستحق عليه العقوبة، وإنما يستحق العقاب على ما يفعله لا غير، هذا فى الذم والعقاب.

وأما المؤثر فى استحقاق المدح والثواب، فهو فعله للواجب واجتنابه للقبيح وما يجرى هذا الجرى، وما عداه شرط فيه.

وإذ قد عرفت هذه الجملة، فأعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلابد من أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفى هذا القدر حتى يبلغ فى الكثرة حدًا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله.

وإنما قلنا: إن هذا هكذا، لأنه لو لم يكن فى مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم تعالى ظالمًا عابثًا على ما تقدم عند الكلام فى الآلام والأعواض.

فإن قيل: هلاً كفى أن يستحق المكلف فى مقابله هذه الأفعال الشاقة المدح؟ قيل له: لا، لأن المدح لا يقع به الاعتداء تجرد عن نفع يتبعه.

وأيضًا، فإن المدح لا يستحق من الله تعالى على الخصوص، بل القديم وغير القديم سواء فى استحقاق المدح من جهته، وما يستحق فى مقابلة التكليف فلابد من أن يكون من فعل الله تعالى.

ومتى قالوا: هلاً كفى المدح من جهة الله تعالى؟ قلنا: لا يقع الاعتداء به أيضًا على ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يصح قولكم هذا ومعلوم أن أحسدنا يبذل جهده حتى يجمد السلطان أمره ويمدحه ولا يبالى بما يتحمله من المشاق فى ذلك؟ قيل له: إنما يرغب فى ذلك لما يرجو فى الجاه والحشمة حتى لو تجرد المدح فإنه لا يرضى به ولا يختاره.

فإن قيل: أو ليس العرب بذلوا مهجهم وأموالهم طلبًا للمدح والذكر، حتى عدلوا الذكر عمرًا ثانيًا، قلنا لهم: إن ذلك أحدجها لاتهم التى يوصفون بها، وعلى كل حال فلابد أن يكونوا اعتقدوا فى ذلك نفعًا يزيد على ما

يلحقـهم من المشاق، وصار فى ذلك كـإبصائهم بعقـر بعير وحـبس فرس أو جمل على قـبورهم، ويتصب الرمـاح، ووضع السيوف عليـها، كل ذلك لما يعتقدون فيه فى النفع العظيم.

وبعـد، فلو لم يكن فى هذه الأفـعال مـشـقة، وكنا نـأتى بالواجبـات ونتجنب القبائح لاستحققنـا المدح، وإذا اعتراك فى الواحد منا شك فلا شبهة فى أنه تعـالى يستـحق المدح على فـعل الواجب وترك القـبيح، وإن كـان لا نلحقه مشـقة؛ فلابد إذًا من أن يكون بإزاء هذه المشقة ما يقـابلها وهو الثواب على ما نقوله.

وبعد، فإن المدح مما يمكن إيصاله إلى مسـتحقه من دون الإعادة، فكان لا يثبت للإحـياء بعد الأمانة وجه، وفى علمـنا بأنه تعالى يعيد الإحـياء بعد الأمانة قطعًا دليل على أنه لابد من استـحقاق الثواب، الذى لا يمكن إيصاله إليهم إلا بالإعادة، وهذا أيضًا وجه.

وعلى هذا يجرى الجواب على قولهـم: هلا جاز فى المستحق على هذه الأفعال الشـاقة أن يكون من جنس السرور، لأن السرور مـتى تجرد عن نفع، لا يعتد به على ما ذكرناه.

فإن قـيل: كـيف يصح قولكم: إن الثـواب إنما يستـحق على الأفـعال الشاقة، ومعلوم أن أحدنا يستحق الثواب على مالا شقة فيه، فنحو معرفة الله تعالى وغـير ذلك، وكذلك فإن التـقى الصالح ربما لا تلحقه بهـذه الطاعات كثيـر مشقة، لمـا قد تعوده وألفه، ثم لم يخـرج بذلك عن استحقـاق الثواب عندكم.

قيل له: إنـا لم نوجب أن يكون فى نفس الفعل مـشقـة، بل يجوز أن يكون فيه أو فى سببه، أو فى مقدمته، أو فيما يتبعه ويتصل به، ولا شبهة فى أن معرفة الله تعـالى بهذه المنزلة، فإنها وإن لم يثبت فـيها مشقة ففى سـببها

وهو الفكر من المشقة مالا يخفى، وأيضًا فإن المخالفة عليها وتوطين النفس على حل الشبهة ودفع الخصوم مشاق عظيمة، بل لو قيل: بأن ما تتضمنه معرفة الله تعالى من المشقة، لا يتضمنه غيرها فى الأفعال لكان ممكنًا، فكيف يصح ما ذكروه.

وقولهم: إن البر التقى ربما لا يلحقه مشقة فى أداء هذه الطاعات واجتناب المعاصى فكيف استحق عليه الثواب بما لا معنى له، فإن هذه الأفعال مما لا تعرى عن مشقة فيها أو فيما يتصل بها على ما ذكرنا، غير أنه من حيث راض نفسه على ذلك بأن وضع بين عينيه ما يستحقه على الاشتغال بخلافها من العقاب، وما يستحقه على الإتيان بها من الثواب، سهل ذلك عليه، وصار كالتاجر الذى جعل ما يناله من الربح فى تلك التجارة نصيب عينيه، فإنه والحال هذه يسهل عليه ما يناله من مشاق السفر وغيره، كذلك ههنا؛ وعلى هذا المعنى قال الله تعالى "وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين"[(١)].

وعلى هذه الطريقة يجرى الجواب عن قولهم: ألستم قد رويتم عن النبى ﷺ، أن أحدنا يؤخر على قضاء وطره من الحلال، ومعلوم أنه لا مشقة فى ذلك، فإنا نقول: ليس يجب أن تكون المشقة فى ذلك نفسه، بل يكفى أن تتعلق بتوطين النفس على الاقتصار عليها وأن لا يتجاوزها إلى من هى أشهى إليه منها، فعلى هذا يجرى الكلام عندنا فى استحقاق الثواب من جهة الله تعالى.

وأما شيخنا أبو القاسم، فقد خالف فى هذه الجملة، وقال: إن القديم تعالى إنما كلفنا هذه الأفعال الشاقة لما له علينا من النعم العظيمة فإن ذلك غير ممتنع، فمعلوم أن من أخذ غيره من فارغة الطريق فرباه وأحسن تربيته وخوله وموله وأنعم عليه بضروب من النعم، جاز له أن يكلفه فعلا يلحقه بذلك

---

(١) سورة البقرة - آية ٤٥.

مشقة، نحـو أن يقول: ناولنى هذا الكوز، أو تمم لى هذا السطر، ولا يجب أن يغرم فى مقـابل ذلك شيئًا آخـر، كذلك فى القديم تعالى فنعـمه عندنا لا تحصى وأياديه لدينا لا تحـصر ولما ذهب فى ذلك إلى ما ذكـرناه قال: إنه إنما يثبت المطيعين لا لأنهم استحقوا ذلك، بل للجود.

والأصل فى الجـواب عليـه أن يقال: إن الـقديم تعـالى إذا جـعل هذه الأفعال الشـاقة علينا وكان يمكنه ألا يجعلهـا كذلك، فلابد من أن يكون فى ذلك من الثواب ما ذكرناه. واستشـهاده بالواحد منا، وأنه إذا أنعم على الغير بضروب من النعم فإنه يحسن منه أن يكلفه ما يلحق به مشقة نحو أن يقال له ناولنى هذا الكوز أو ما يجرى فلا يصح، لأنه إنما يحسن منه ذلك فى الموضع الذى لا يتبـين للإنسان فيـه كبيـر مشقة، ولـيس كذلك سبيـل ما كلفنا الله تعالى، فـفى ذلك ما يتضـمن الجود بالنفس والمخاطرة بالروح فـلا يقاس بما أورده، ولهـذا فلو كلف المنعم الذى وصفـه المنعم عليـه بما يتضـمن المشقـة العظيمـة، نحو المواظبة على خـدمته والقـيام بين يديه آناء الليل والنهـار وما شاكل ذلك، لم يحـسن إليه، بل كان يكون للمنهم عليه أن يـقول: كان من حقك ألا تتفضل على بالأول حتى لا تأخذنى بهذه التكاليف من بعد.

أمـا قوله فى الثـواب، وأنه إنما يجب إيصـاله إلى المطيـعين من حـيث الجود، فظاهر التناقض، لأن الجود هو التفضل والتـفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفـعله وأن لا يفـعله، والواجب هو مـالا يجـوز له أن لا يفـعله، فكيف يقال: إن هذا يجب من حيث الجـود، وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال: يجب أن يفعل ولا يجب أن يفعل، وذلك محال.

وإذا قد بينت هذه الجـملة، فالذى نعلمه من حال الثـواب المستحق من جهة الله تعالـى، أنه لابد من أن يكون من جنس الملاذ، فأما أن يكون لمآكل والمشارب والمناكح، فإن طـريقة السمع، ويمكن أن نعلمه أيضًـا بترغيب الله

تعالى فيه، فيقال: لو لم يكن من قبيل ما قد اشتهيناه فى الدنيا لكان لا يصح فيه الترغيب، فهذا هو الذى نقوله فى استحقاق الثواب.

وأما استحقاق العقاب،فالذى يدل عليه العقل والسمع أيضًا.

أما الدلالة العقلية فى ذلك، فدلالتان:

إحـداهما: أن القـديم تعـالى أوجب علينا الواجـبات والاجـتناب عن المقبحـات، وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقـبح، فلابد من أن يكون لهذا التـعريف والإيجـاب وجه، ولا وجـه له إلا أنا إذا أخللنا به أو أقـدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضرراً عظيما.

فـإن قيـل: ولم لا يجوز أن يـكون الوجه فى ذلـك، أنا إذا أخللنا به وأقدمنا على خلافه استحققنا الذم من الله تعالى ومن جهة العقلا.

قيل له: إن الذم إذا ترعى عن ضرر يتبعه لم يحتفل به، ولهذا لا نبالى بذم هؤلاء المخالفين لنا لما لم يتبعه مضرة.

فإن قيـل: هلا جاز أن يكون الوجه فى الإيجاب هو لكى يسـتحق من جهته الثواب.

قيل له: لا، لأن الثواب نفع وطلب الـنفع لا يجب، فالإيجاب لأجله لا يحـسن، لولا ذلك وإلا كان يحـسن منه إيجاب النوافل، فـإن بها أيـضًا يستحق الثواب، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: هلا حسن منه هذا الإيجـاب لوجوه هذه الواجبات؟ قيل له: إن وجوب الشىء فى نفسه لا يكفى فى حسن الإيجاب، ولهذا فإن من خوفه السلطان بقطع عضو من أعضائه إن لم يشاطره على ماله، فإنه يجب عليه أن يشاطره على ماله وإن كان لا يحسن من السلطان ذلك الإيجاب.

فإن قـيل: يلزم على هذا تجويز أن يوجب الله تعـالى القبـائح، ويقبح

الواجبـات، ومتى امـتنعتم من ذلـك فلا ذلك: إلا لأن الإيجاب إنمـا يجوز ويحسن لوجـوب الشيء فى نفســه. قيل له: إن ما ذكـرته مما لا يلزمنا، لأنا قلنا، لا يكفى وجوب الشيء فى حسن الإيجاب، بل لابد من اعتبار أمر آخر وهو استحقاق الضرر إن أخللنا به، وإنما كان يلزم ذاك، أن لو قلنا: لا يجب فيما أوجبه الله تعالى أن يكون واجبا أصلا، وذلك مما لم نقله، فهذه دلالة.

والدلالة الثانية: ما قاله الشـيخ أبو هاشم؛ وتحريرها، أن القديم تعالى خلق فينا شهـوة القبيح ونفرة الحسن، فلابد من أن يكون فى مـقابلته(٦) فى العقوبة ما يزجرنا عن الإقدام على المقـبحات، ويرغبنا فى الإتيان بالواجبات، وإلا كـان يكون المكلف مغـرى بالقبح والإغـراء بالقـبيح لا يجـوز على الله تعالى.

فإن قيل: إن بالذم يزول الإغـراء ويثبت الخوف، قيل له: قـد مضى ما هو جواب عن ذلك، فقد ذكرنا أن الذم المجرد مما لا يقع به الاعتداء.

فإن قيل: إن ظن العـقاب والخوف منه يزيل الإغراء، فـمن أين قطعتم على استحقـاق العقوبة من جهة الله تعالى؟ قـيل إن ظن العقاب إنما يؤثر فى زوال الإغراء مـتى كان اسـتحـقاق العـقاب معلومـًا ثم ظن أنه يفعـل به ما يستحقه، فحينئـذ يؤثر فى زوال الإغراء، فأما على خلاف هذه الطريقة فلا. وعلى هذا فإن أحدنا لو أخـبر بأن فى الطريق سبعـًا، فإنه يخاف سلوك ذلك الطريق متى علم مـضرة الشبع قطعـًا، وأنه من الأجناس المؤذية، ثم يظن أنه إن سلك تلك الطريق ربما يناله ضـرر، فحينئذ يصـرفه ذلك عن سلوك تلك الطريق، فأما ذلك إذا لم يكن الحيوان من الأجناس المضرة المؤذية، ولا يكون هناك مضرة معلومة، فإنه مما لا يصـرفه من سلوكها، كذلك ههنا، وهذا هو الطريق العقلى.

أما الدلالة السـمعيـة فى ذلك، فهو أنه تعـالى وعد المطيعـين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، فلو لم يجب لكان لا يحـسن الوعد والوعيد بهما،

وقد اعتمد هذه الطريقة أبو القاسم الموسوى، وقال، وقال: لا يصح الاعتماد على غيرها فى ذلك، ونحن قد ذكرنا أن الدلالة العقلية فى هذا الباب كالدلالة السمعية فى إمكان الاعتماد عليها.

وقد تعلقت الملحدة فى ذلك بشبه وهى أن قالوا: إن غرض القديم بالتكليف نفع المكلف، فإذا لم ينتفع المكلف بتكليف الله تعالى، فليس يجوز أن يعاقب، وأكثر ما فيه أنه فوت على نفسه النفع، فكيف يحسن من الله تعالى أن يعاقبه لذلك؛ وصار الحال فى الأجير إذا فوت الأجرة على نفسه بأن ترك العمل، فكما أنه لا يحسن من المستأجر أن يجرده للسياط لتفويته الأجرة على نفسه، كذلك ههنا.

وجوابنا، أن الله تعالى لا يعاقب المكلف لأجل أنه فوت على نفسه النفع بالتكليف، وإنما يعاقبه لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب، ذلك وجه استحقاق العقاب كما فى الذم؛ ألا ترى أن العقلاء لا يذمون المخل بالواجب والفاعل للقبيح على تفويت النفع بالواجب على نفسه، وإنما يذمونه لإخلاله بالواجب وإقدامه على القبيح، فكذلك فى العقاب؛ وقياسهم ذلك على الشاهد لا يصح، لأن العباد لا يستحق بعضهم من بعض العقاب.

ومما يتعلقون فى ذلك، أن العقاب ضرر من جهة الله تعالى، وإيصال الضرر إلى الغير إنما يحسن لتشفى الغيظ، أو لنفع المعاقب أو المعاقب، وأى هذه الوجوه كان فهى مفقودة فى مسألتنا هذه، فيجب القضاء بقبح العقاب من جهة الله تعالى.

والجواب، أن هذه القسمة محتملة للزيادة غير مترددة بين النفى والإثبات، فلا يصح الاحتجاج بها؛ على أن هذه الوجوه التى ذكرتها مما لا تأثير لها فى حسن العقاب فإن تشفى الغيظ مما لا يتضمن وجهًا فى حسن الإضرار بالغير، وهكذا نفع المعاقب؛ وبعد فقد خلت هذه القسمة عن مذهب الخصم، فإن من مذهب من خالف فى هذه المسألة إنما يحسن من الله تعالى

معاقبة المكلف لاستحقاقه له بإقدامه على القبائح وإخلاله بالواجبات، ولم يدخل هو هذا القسم فى القسمة، التى أوردها فـفسد كلامه. ثم نقلب عليهم هذه القسمة وفى الذم. فيقال: إن الذم أيضًا ضرر فيجب أن لا يحسن إلا لتشفى الغيظ أو لـلنفع على ما ذكرتموه، ومعلوم خلافه. فإن قالوا: بل للاستحقاق، قلنا: فارضوا منا بمثله فى العقاب، فثبت بهذه الجملة استحقاق الثواب والعقاب؛ وإذا صح ذلك، فاعلم أن الثواب إنما يستحق على الطاعات والعقاب على المعاصى.

فإن قيل: يجب على هذا أنه لو جمع المكلف بين الطاعات والمعاصى أن يكون مثابًا معاقبًا فى حالة واحدة، وذلك محال. وجوابنا، أن هذا إنما يلزمه أو لم يسقط واحد منهما الآخر، فأما إذا سقط الأقل بالأكثر فإن ذلك مما لا يجب.

فإن قيل: فما قولكم فيمن استويا فى حقه أكان يجب أن يثاب ويعاقب دفعة واحدة؟ قيل له إنهما لا يستويان، ولا خلاف فى ذلك بين أبى على وبين أبى هاشم، وإنما الخلاف فى أن ذلك يعلم عقلاً وسمعًا ولا يعلم إلا سمعا.

فعند أبى على، أن ذلك يعلم عقلا وسمعًا، وقال أبو هاشم: لا يعلم إلا سمعًا، فإن الأمة أجمعت على لا دار غير، الجنة والنار؛ فلو تساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لا يخلو حاله من أحد الأمرين: فلما أن يدخل النار وذلك ظلم، وإما أن يدخل الجنة ثم لا يخلو حاله وقد دخل الجنة، إما أن يثاب وذلك لا يجوز، لأن إثباته من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح، وإما أن يتفضل الله عليه كما تفضل على الأطفال والمجانين وذلك مما لا يصح أيضًا وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلابد من أن يميز حاله من حال الولدان المخلدين، وعن حال الأطفال والمجانين، فليس إلا أن نقطع أنه لا تتساوى طاعات المكلف

ومعاصيه وقد خالف فى هذه الجملة الصوفية وبعض السادات وقالوا: إن بين الجنة والنار مواضع يقال لها الأعراف، وعلى هذا قال تعالى: "ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم"[1] وذلك مما لا وجه له لأنه خرق الإجماع. وأما الأعراف المذكورة فى القرآن فإنها مواضع فى الجنة مرتفعة سميت بذلك لارتفاعها كما فى عرف الديك والدابة وغيرهما.

وإذ قد تقررت هذه الجملة، وفاعلم أن المكلف لا يخلو؛ إما تخلص طاعاته ومعاصيه، أو يكون قد جمع بينهما؛ وإذا كان قد جمع بينهما فلا يخلو؛ إما أن تتساوى طاعاته ومعاصيه، أو يزيد أحدهما على الآخر فإنه لابد من أن يسقط الأقل بالأكثر؛ وإن شئت أوردت ذلك على وجه آخر، فقلت: إن المكلف لا يخلو؛ إما أن يستحق الثواب أو أن يستحق العقاب من كل واحد منهما قدرًا واحدًا، أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر. لا يجوز أن يستحق من كل واحد منهما قدرًا واحدًا لما قد مر، وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر فإن الأقل لابد من أن يسقط بالأكثر يزول، وهذا هو القول بالإحباط والتكفير على ما قاله المشايخ.

وقد خالفنا فى ذلك كثير من المرجئة، وعباد بن سليمان الصيمرى، فإن مذهبه أن العقوبة لا تزول بالنوبة، فأما كثرة الطاعات فما لا تأثير لها فى ذلك، غير أنه يثبت مزية لمن خلط الطاعات بالمعاصى لا يثبتهما لمن خلصت معاصيه، وتلك المزية والتفرقة إذا لم يرجع بهما إلى ما ذكرناه من الإحباط والتكفير لا يعقل ولا يثبت لهما معنى.

وجملة القول فى ذلك، هو أنا قد ذكرنا أن المكلف إما أن تخلص طاعاته أو معاصيه، أو يجمع بينهما ويخلطه، فإذا جمع بينهما فلا سبيل إلى التساوى على ما تقدم، فليس إلا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر والآخر أقل منه، فيسقط الأقل بالأكثر، وهذا هو الذى نعنيه بالإحباط والتكفير.

---

(١) سورة الأعراف - آية ٤٨.

فـإن قيل: هذا الـذى ذكرتموه بيـان المذهب ومـعنى القـول بالإحبـاط والتكفـير، فمـا الدلالة على ذلك؟ قيل له: الدلـيل عليه، هو مـا قد ثبت أن الثواب والعقاب يستحقان على طريق الدوام، فلا يخلو المكلف إما أن يستحق الثواب فيثاب، أو يستحق العقاب فـيعاقب، أو لا يستحق الثواب ولا العقاب يثاب ولا يعاقب، أو يستـحق الثواب والعقاب فيثاب ويعـاقب دفعة واحدة، ولا يؤثر الأكثر فى الأقـل على ما نقوله. لا يجوز أن لا يسـتحق الثواب ولا العـقاب فـإن ذلك خلاف مـا اتفـقت عليه الأمـة، وأيضًـا فقـد أدللنا على استحقاق المكلف الثواب والعقاب فلا وجه لذلك، ولا يصح أيضًا أن يستحق الثواب والعـقاب معًا فـيكون مثابا معـاقبًا دفعـة واحدة لأن ذلك مستـحيل، والمستـحيل مما لا يسـتحق، لأن الاسـتحقـاق يترتب على صـحتـه أن يفعل وإمكانه، إذ المرجع به إلى حسن فعل أو وجوبه لأمـر متقدم على وجه لولاه لما حسن أو لما وجب، وهذا كـما ترى مبـنى على الصحة، فـلا يصح إلا ما ذكرناه من أن الأقل يسقط بالأكثر.

وهذا هو الذى يقوله الشـيخان أبو على وأبو هاشم ولا يختلفـان فيه، وإنما الخلاف بينـهما فى كـيفيـة ذلك على ما سـيجىء من بعـد إن شاء الله وحده.

فإن قيل هلا كان الحال فى الثواب والعقاب عندكم فى أن لا يقع بينهما الإحباط والتكفير كالحال فى العـوض مع العقاب؟ قيل له: إن كان المذهب ما اختاره أبوعلى فلا سؤال، لأن سوى بينهـما أو يجرى على القياس؛ وإن كان المذهب مـا يقوله أبـو هاشم، فالفـرق ظاهر، لأن الذى له ولأجله قـال بأن الثواب يحيط بالعـقاب، هو أنهما يستحقـان على طريق الدوام، وأن أحدهما يستـحق على سبـيل التعظيم والإجـلال، والآخر على سـبيل الاسـتحـقاق والنكال، ولا يمكن الجمع بينهما، وهذا غـير ثابت فى العوض مع العقاب، فلا معنى لقياس أحدهما على الآخر.

يبين ذلك، أن العوض لا يستحق دائمًا، ولا هو مستحق على سبيل التعظيم والإجلال حتى يثبت بينه وبين العقاب منافاة، وإذا كان هذا هكذا سقط ما قالوه، وصح أن من يستحق العوض على الله والعقاب منه، فإنه إن شاء وفر عليه ما يستحق من العوض فى الدنيا، وإن شاء فى عرصات القيامة، وإن شاء جعله تخفيفًا من عقابه، لا لأن العوض يستحق على هذا الوجه، لكن لأن إيصاله إليه على الوجه المستحق لا يمكن.

وأول هذه الوجوه أوضح، والثالث جيد، ففيه كلام، لأن الأمة أنفقت على أن من فارق الدنيا مستحقًا للعقوبة، لم ينله بعد ذلك. روح ولا راحة، ومتى قيل على الوجه الغالب أن هذا يقتضى الفرار إلى ما فررتم منه، وهو القول بوقوع الإحباط فى العوض والعقاب، كان الجواب أن يقال: ولا كذلك، فإنه لو استحق مثلا عشرة أجزاء من العوض لا يسقط بهذا القدر من العقاب إلا وقتًا واحدًا، خلاف ما لو كان الكلام فى الثواب والعقاب فلا يصح ما توهمه.

فهذا هو الجواب عما أورده من السؤال على أبى هاشم.

وأما أبو على. فقد حكينا عنه التسوية بين العوض والثواب فى هذا الباب، ولعله إنما يسوى بينهما من حيث كان يقول: إن العوض يستحق على طريقة الدوام كالثواب، فأما بعد رجوعه عن ذلك فلا يبقى للشبه فى هذه المسألة موقع.

فإن قيل: إذا كان الشيخان لا يختلفان فى وقوع الإحباط والتكفير، ففى أى موضع اختلفنا فى هذه المسالة؟ قلنا فى موضعين: أحدهما، أن الإحباط والتكفير إذا وقعًا فى الطاعة والمعصية أم فى الثواب والعقاب، فقال أبو على: إنهما يقعان فى الطاعة والمعصية لأنهما اللذان يصح أن يؤثر أحدهما على الآخر، دون الثواب والعقاب اللذين لا يوجدان معًا حتى يصح تأثيرًا أحدهما فى الآخر: وقال أبو هاشم: لا بل يقعان فى الثواب والعقاب، قال: وذلك

لأن الذى أوجب القول فى الإحباط والتكفير هو امتناع الجمع بينهما للمنافاة، والذى امتنع الجمع بينهما إنما هو الثواب والعقاب، حيث كان أحدهما مستحقًا على سبيل التعظيم والإجلال، والآخر على سبيل الاستحقاق والنكال دون الطاعة والمعصية، فمعلوم أن الجمع بينهما ممكن غير متعذر، فيجب أن لا يقع الإحباط والتفكير إلا فى المستحقين على ما ذكرته. وقال أيضًا: إن الطاعة والمعصية متى خرجتا عن أن يستحق عليهما الثواب والعقاب، كأن تقعا من صبى أو مجنون لم يقع فيهما الإحباط والتفكير، فمتى وقعا على الحد الذى يستحق عليه الثواب والعقاب وقع فيهما الإحباط والتفكير فيجب أن لا يجب إلا فى المستحقين، وذلك ظاهر.

وقال أيضًا: إنا لا نعنى بالإحباط والتفكير إلا أنه لا يحسن من الله تعالى فعل ما كان قبيحًا منه، أو يقبح منه فعل ما كان حسنًا، فلابد من أن يقعا فيما يتغير حاله من حسن إلى قبح ومن قبح إلى حسن، دون الطاعة والمعصية فإنهما إذا وقعا لم يتغير حالهما بعد ذلك.

وبهذه الطريقة نجيب عن قول أبى على، أى كيف يقع الإحباط والتفكير بين المستحقين، وهما معدومان لا يصح أن يؤثر أحدهما فى الآخر؟ فنقول: إنا إذا قلنا إن الأقل يسقط بالأكثر، فإن الأكثر يؤثر فيه، فلسنا نعنى به إلا أنه مثل تأثير العلة فى المعلول، أو السبب فى المسبب، فيسقط ما تعلق به، ويسلم ما اختاره أبو هاشم.

وهنا موضع آخر وقع فيه الخلاف بينهما، وهو الكلام فى الموازنة، فإن أبا على ينكره، وأبا هاشم يثبته ويقول به؛ وصورته أن يأتى المكلف بطاعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب، وبمعصية استحق عليها عشرين جزءًا من العقاب، فمن مذهب أبى على أنه يحسن من الله تعالى أن يفعل به فى كل وقت عشرين جزءًا من العقاب، ولا يثبت لما كان قد استحقه على الطاعة التى أتى بها تأثير، بعد ما ازداد عقابه عليه. وقال أبو هاشم: لا، بل يقبح

من الله تعالى ذلك ولا يحسن منه أن يفعل به من العـقاب إلا عشرة أجزاء، فأما العشرة الأخرى فإنها تسـقط بالثواب الذى قد استحقه على ما أتى به من الطاعة، وهذا هو الصحيح من المذهب، ولعمرى إنه القول اللائق بالله تعالى دون ما يقوله أبو على. والذى يدل على صـحته هو أن المكلف أتى بالطاعات على الحد الذى أمر به، وعلى الحد الذى لو أتى بهـا منفرداً عن المعصية لكان يستحق عليها الثواب، فيجب أن يستـحق عليها الثواب وإن ونسها بالمعصية، إلا أنه لا يمكن والحالة هذه أن يوفر عليه على الحد الذى يستحقه لاستحالته، فلابد من أن يزول من العقاب بمقـداره، لأن دفع المضرة كالنفع فى أنه مما بعد فى المنافع، وعلى هذا يصح قـوله تعالى: "فـمن يعمل مثـقال ذرة خـير يره ومن يعمل مثقال ذرة شر يره"[1].

فأما عـلى مذهب أبى على، يلزم أن لا يكون قد رأى صاحب الكـبيرة شيئًـا مما أتى به من الطاعات، وقد نص الله تعالى على خلافـه. ومتى قيل: فكيف لم يثـبته أن لو كـان الأمر على مـا يظنونه، قلنا: لما قـد ذكرنا من أن إثباته غير ممكن ولا متصور.

وأمـا شيـخنا أبو على، فـقد تعلق فـى ذلك بوجوه: أحـدها، هو أن الفاسق بإقدامه على المعاصى وارتكابه الكبائر قـد جنى على نفسه، وأخرجها من أن تستحق الثواب البتة، وعلى هذا المعنى قال تعالى: "أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون"[2] وصار حاله كحال من خـاط لغيره ثوبًا ثم فتقه قيل أن يسلمه إلى صاحبـه، فإنه لا يستحق على الخياطة الأجـرة لما قد أفسدها على نفسه بالفتق، كذلك ههنا. وربما استـدل على ذلك بقوله تعالى: "وقدمنا ما عملوا مـن عمل"[3] الآية. وبقول: لـولا أن الأمر فى ذلك على مـا ذكرته

(١) سورة الزلزلة - الآيتان ٧، ٨.

(٢) سورة الحجرات - آية ٢.

(٣) سورة الفرقان - آية ٢٣.

وإلا كان لا يصح مـا ذكره الله تعالى فى أعـمال الكفار والمرتكبـين للكبائر، وربما يقـول: إن الثواب إذا سـقط فإنما يسـقط إما بالندم على مـا أتى به من الطاعـة، أو بعـقاب أعظـم منه، ثم سـقط بالندم الكل، فكذلك إذا سـقط بالعقاب الذى هو أعظم منه وجب أن يسقط الكل، فلا فـرق بينهما فى قضية العقل.

والأصل فى الجواب عن ذلك.

أما ما ذكره أولا، وهو أن الفاسق لإقدامه على المعاصى وارتكابه الكبائر أخرج نفسـه من أن يستحق الثواب فلا يصح، لأن الفـاسق أتى بالطاعة على الوجه الذى كلف وأمر به، وعلى حد لو تفرد عن الكبيرة لكان يستحق عليها الثواب، وارتكابه الكبيرة بعد ذلك لا يخرجـه من أن يكون مستحقًا للثواب، ففسد ما ظنه.

وأما مـا أورده فى مثال ذلك فلا يصح أيـضًا، لأن الخياط لم يسـتحق الأجرة من حيث أنه إنما يستـحق الأجرة على تسليم العمل، ولم يسلمه، بل فقـه قبل التسليم، حتـى لو قدرنا أن فتق بعد التـسليم لكان يسلك فى ذلك طريقة الموازنة على مـا نقوله، وقوله تعالى: "أن تحـبط أعمالكم"[1] فإنا لا ننكره، فهـو كلام الله تعالى ووحيـه وتنزيله، إلا أنه لا يقتضى إلا الإحـباط على الحد الذى نقـوله دون ما ذهب إليـه، فذلك محض الظلـم والله تعالى منزه عنه. وأما قوله تعالـى "وقدمنا إلى ما عملوا"[2] الآية: فإنه لا تعلق له بظاهره لأن الهباء إنما هو يستـعمل فى أجسام رقيقة، وأفعـال العباد أعراض، فكيف تجعل أجـسامًا، وهل ذلك إلا قلب الأجناس؟ ومـتى عدل عن الظاهر واشتـغل بالتـأويل لم يكن هو به أحق فتـناوله على وجه يوافق دلالة العـقل

(١) سورة الحجرات - آية ٢.

(٢) سورة الفرقان - آية ٢٣.

والشرع، فنقول: إن المراد أن الفاسق لا يستحق بأعماله الثواب على الحد الذى كان يستحقه لو لم يدنسه بالمعصية الكبيرة، فلا ينفع به كما لا ينفع بالهباء المنشور.

وأما ما ذكره من أن الثواب إنما يسقط بالندم أو بعقاب أعظم منه، ثم إذا سقط كله، وكذلك إذا سقط بالعقاب وجب أن يسقط كله، فجمع بين أمرين من غير علة جامعة فلا يصح؛ ثم يقال: إن الندم إنما أثر فى سقوط الثواب بأجمعه، لأنه بذل المجهود فى تلافى ما وقع منه حتى يصير فى الحكم كأنه لم يفعل ما قد فعل، وهذا غير ثابت فى العقاب، وتأثيره فى الثواب فإنه إنما يؤثر فى إزالته بطريقة المقابلة على الحد الذى كشفناه، فهذه جملة ما ذكروه فى هذه المسألة.

فصل: واتصل بهذه الجملة، الكلام فى الصغيرة والكبيرة وما يتعلق بهما لأننا إذا قلنا: إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته، وما يستحقه على الصغيرة مكفر فى جنب ما له من الثواب لم يكن بدء من بيان معنى الكبيرة والصغيرة.

وجملة ذلك، أن الكبيرة فى عرف الشرع هو ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققًا وإما مقدراً. وقد يستعمل ذلك على وجهين آخرين لا نذكرهما ههنا، فليس المقصود ههنا إلا ما ذكرناه.

وأما الصغيرة، فهو ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إما محققًا وإما مقدراً، واحترزنا فى الموضعين بقولنا: إما محققًا وإما مقدراً عن الكافر ومن لم يطبع البتة، فإنه قد وقع فى أفعاله الصغيرة والكبيرة، على معنى أنه لو كان له ثواب لكان يكون محبطًا بما ارتكبه من المعصية، أو يكون عقاب ما أتى به من الصغيرة مكفراً فى جنب ما يستحقه من الثواب.

وقد أنكرت الخوارج أن يكون فى المعاصى صغيرة، وحكمت بأن الكل كبيرة.

ولا خلاف فى ذلك بين شيخنا أبى على وأبى هاشم، وإنما الخلاف بينهما فى هل يعلم عقلا اشتمال المعاصى على صغير وكبير أولا يعلم ذلك إلا شرعًا. فذهب أبو على إلى أن ذلك لا يعلم إلا شرعًا، وقال: لو خلينا وقضية العقل لكنا نحكم بأن المعاصى كلها كبائر، فمعلوم أن أقل قليل المعاصى يستحق عليها جزءان من العقاب، وأقل قليل الطاعات يستحق عليها جزء واحدًا من الثواب وذلك لما للقديم تعالى علينا من النعم، ويجعل ذلك أحد الوجوه التى تعظم المعصية لأجلها، ويشبه ذلك بإساءة الولد إلى الولد الشفيق البار، قال: فكما أن ذلك أعظم من الإساءة إلى الأجنبى كذلك الحال ههنا.

فإن قيل: وما تلك الدلالة الشرعية التى دلتكم على أن فى المعاصى ما هو كبير وفيها ما هو صغير، أفى كتاب الله تعالى ذلك، أم فى سنة رسوله عليه السلام، أم فى اتفاق الأمة؟

قيل له: أما اتفاق الأمة فظاهر على أن أفعال العباد تشتمل على الصغير والكبير غير أنا نتبرك به ونتلو آيات فيها ذكر الصغير والكبير وما فى معناه، قال الله سبحانه وتعالى: "ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها"(١) وقال تعالى: "وكل صغير وكبير مستطر"(٢) وقال: "وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان"(٣) فرتب المعاصى هذا الترتيب؛ بدأ بالكفر الذى هو أعظم المعاصى وثناه بالفسق وختم بالعصيان، فلابد من أن يكون قد أراد به الصغائر، وقد صرح بذكر الكفر والفسق قبله. وقال أيضًا: "الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم"(٤) فلابد من أن يكون المراد باللمم

---

(١) سورة الكهف - آية ٤٩.

(٢) سورة القمر - آية ٥٢.

(٣) سورة الحجرات - آية ٧.

(٤) سورة النجم - آية ٣٢.

الصغائر، وإلا كـان لا يكون للاستثناء معنى وفـائدة، إذ المستثنى لابد من أن يكون غير المستـثنى منه. وقال أيضًا: "إن الله لا يغفر أن يشـرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"(١) وأراد به الصغيرة على ما شـرحه المفسرون لكتاب الله تعالى فى تفسيـرهم. فبهذه الوجوه التى ذكرناها علم أن فى المعـاصى صغيراً كما أن فيها كبيرًا، وإلا فلو خلينا وقضية العقل لكنا نقطع على أن الكل كبير على مـا ذكرناه، وأبو هاشم كـان يقول: كنا نعلم عـقلا أن سـرقة درهم لا تكون كسرقة عـشرة دراهم، وأن أحدهما كبيـر والآخر خلافه، وذلك مما لا يصح لما قد تقدم.

ومما يذكر ههنا، خلاف جعفر بن حـرب: أن كل عمد كبير؛ وأظن أن ذلك مـذهبًـا لبعـض السلف من أصـحابنـا. والذى يدل على أن ذلك مما لا يصح، هو أن الكبير الصغير كما بينا إذا كان كلاما فى مقادير الثواب والعقاب فلابد من أن يكون الـطريق إليه دلالة تذلنا على أن كلهـا عمد كـبير فـيجب التوقف فيه، ويجوز أن يكون كبيراً، ويجوز أن يكون صغيراً.

وبعد، فإن الكفر يكون كفرًا وإن لم يكن هناك عمد، وكذلك الكبير لا يمتنع أن يكون كبيرًا وإن لم يكن هنا عمد، فلا يثبت والحال هذه للعمد تأثير فكان يجب متى وقع الفعل الذى لا يمكن بالقطع بكونه كبيرًا ولا عمد هناك إلا يقطع بكونه كبيرًا وإن كان هناك عـمد، لأن العمد مما لا تأثير له فى كون الفعل كبيرًا أو صغيراً.

ومما يدخل فى هذه الجملة، أن الله تـعالى لا يجوز أن يعرفنا الصـغائر بأعيانهـا، والذى يدل على ذلك أن الصغائر إغراء بالقبيح، والإغـراء بالقبيح مما لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: ولم قلتم أن تعـريف الصغائر من الله تعالى إغـراء بالقبيح؟

---

(١) سورة النساء - آية ٤٨.

قلنا: إن المكلف إذا علمها صغيرة مما لا يجوز أن يستحق بفعلها العقاب بل يكون عقابها مكفرًا فى جنب له من الثواب كان فى الحكم كالمبعوث عليها، ومغرى بها. يبين ذلك، أنه إذا علم أن له فيه نفعًا فى الحال، ولا مضرة لا فى الحال ولها فى المآل، كان فى الحكم كمن قيل له: لم لا تفعله ولا تبعة عليك فهذ إغراء على ما قلناه وليس لأحد أن يقول: إن مع العلم بقبحه لا يثبت الإغراء، لأنه إذا انتفع به فى الحال ولا مضرة له فى الحال ولا فى المستقبل كان مغرى بفعله.

فإن قيل: إنه إذا علم أنما يستحق على الصغيرة من العقاب يسقط جملة من ثوابه على قولكم بالموازنة، لا يكون مغرى بفعله ولا مبعوثًا عليه.

قيل له: أما على مذهب أبى كلام فإنه لا يقول بالموازنة، وأما على مذهب أبى هاشم، فالجواب، إن المكلف إذا علم انتفاعه بالصغيرة فى الحال، وعلم أنه لا يشتهى شيئًا فى الآخرة إلا وصل إليه ما يشتهيه، فإنه لا يبالى بسقوط ما سقط من ثوابه.

فإن قيل: فيجب على هذا أن لا يحسن من الله تعالى التكليف بالنوافل والترغيب وفيما يستحق عليها من الثواب، فإن المكلف إذا علم أنه يصل إلى ما تشتهيه فى الآخرة متى فعل الواجبات واجتنب المقبحات لم يعتد بما يستحق على النوافل من الثواب. يزيد ذلك وضوحًا، أنه كما يمكن أن يقال: إنه لا يعتد بما يسقط من ثوابه بالصغيرة إذا علم أنه لا يشتهى شيئًا إلا إليه مع أنه كالحاصل له بالاستحقاق، فبأن لا يعتد بما يستحقه على النوافل من الثواب أولى وأحق، لأنه لم يحصل بعد.

قيل له: فرق بينهما؛ فإن القديم إنما كلفنا النوافل وحسن منه ذلك لما كانت مسهلة للفرائض داعية إليها. لا لمجرد الثواب، حتى إن لم يقع به اعتداد وجب أن لا يحسن، وليس ذلك الحال فى الصغيرة على ما ذكرنا.

فإن قيل: أليس أنه الله تعالى عرف الأنبياء الصغائر بأعيانها، فكيف منعم من ذلك؟ قيل له: إنهم إنما يعلمون ذلك بعد الوقوع، ونحن لا ننكر أن يعلموا ذلك بعد الوقوع.

فإن قيل: إذا علم بعد الوقوع أنها صغيرة قاس عليها مثلها فيكون مغرى على فعلها، قلنا: إن ذلك لا يمكن، لأن الصغيرة يجوز أن يكون كبيراً، على أن النبى إذا علم أن بعض ما قد استحقه من الثواب سقط وسيسقط بصغيرة أخرى بقدرها، كان ذلك أقوى الصوارف له إلى أن لا يختار أمثاله، فصح لك بهذه الجملة أن تعريف الشعائر مما لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: لم جوزتم على الله تعالى ما هو شر من هذا، وهو تعريف بعض المكلفين أنه يبقى مدة من الدهر، وبشارة للبعض بالجنة، وذاك نحو إخبار الله تعالى عليًا عليه السلام على لسان رسول الله ﷺ: أنه يبقى إلى أن يقابل الناكثين والقاسطين والمارقين، ونحو بشارته بالخير.

قيل له: إن الفرق بين المسألتين ظاهر، فإن تعريف الصغائر موضوع للإغراء على ما وصفناه، وليس هكذا الحال فى تعريف البقاء والبشارة بالجنة لأنهما ليس بموضوعين للإغراء، بل الحال فيه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص؛ ففى الناس من يكون ذلك داعيًا له إلى الكثير فى العبادات وصارفًا عن ارتكاب الفواحش، ومنهم من يكون حاله بخلافه، والله تعالى إنما يعرف ذلك من المعلوم من حاله أنه لا يدعو إلى قبيح بل يصرفه عنه إلى ما ذكرناه.

فإن قيل: كيف يمكن إدعاء أن ذلك ليس بموضوع للإغراء مع أنه ما من مكلف إلا ومتى علم أنه يبقى مائة سنة كان ذلك داعيًا له إلى أن لا يتجنب المحارم رجاء أن يثوب فى آخر عمره ويدخل الجنة.

قيل له: علمه بأنه يبقى إنما يدعوه إلى الاشتغال بالمناكير متى قطع على أنه لا يستفد بها البتة بها فى آخر عمره لا محالة، فأما ومن المجوز أن لا يتوب بأن يعرض عارض فيمنعه من التوبة ويحول بينه وبينها، لم يكن، بدعوة الداعى إلى شىء مما يستضر به فى المستقبل على ما ظننتموه.

وأما البشارة بالجنة، فإنه لا بد من أن يقطع على أنه إنما يكون من أهل الجنة متى اجتنب الفواحش، وأدى الفرائض، فكيف يدعوه الداعى والحال ما قلنا إلى الفساد.

فصل: قد ذكرنا أن المدح والذم والثواب يسحقان على الطاعة والمعصية، والذى نذكره ههنا أن المدح والثواب كما يستحقان على الطاعة فقد يستحقان على أنه لا يفعل القبيح، وأن الذم والعقاب كما يستحق على فعل المعصية فقد يستحق على الإخلال بالواجبات، وهذه مسألة بين شيخنا أبى على وأبى هاشم.

فعند أبى على، أن الثواب والعقاب لا يستحق إلا على الفعل، فأما على أنه لا يفعل فلأننا على قوله إن القادر بالقدرة لا يخلو من الأخذ والترك.

وأما عند أبى هاشم، فإن لا يفعل كالفعل فى أنه جهة الاستحقاق وهو الصحيح من المذهب.

والذى يدل على صحة هذا أنا متى علمنا إخلاله بالواجبات علمنا استحقاقه للذم وإن لم نعلم أمرًا آخر، كما أنا متى عرفنا كونه عارفا فاعلا للقبيح علمنا أنه يستحق الذم وإن لم نعلم شيئًا آخر، فيجب أن يكون كل واحد من الأمرين مؤثرًا فى استحقاق الذم على ما نقوله.

يبين ذلك ويوضحه، أن من كان عنده وديعة وطولب بالرد فاستلقى على قفاه وتناقل ولم يرد استحق الذم، كما لو ظلمه وغصب قطعة من ماله،

وليس ههنا ما يصرف إليه استحقاقه الذم سوى إخلاله بما هو واجب عليه، فيجب أن يكون الإخلال بالواجب كفعل القبيح فى استحقاق الذم عليه.

وأيضًا، فإنه تعالى لو لم يثب من استحق الثواب أو لم يلطف مع أن له فى المعلوم لطفًا بعد التكليف لاستحق الذم تعالى عن ذلك، وإنما استحق لإخلاله بالواجب. وليس ههنا ما يلتبس الحال فيه فيقال: إنما الذم عليه لا على الإخلال بالواجب، ولكن استحق الذم لهذا الوجه، ولئن أمكن الشيخ أبا على أن يقول فى الواحد منا أنه لا يخلو عن الأخذ والترك، فلا يمكن ذلك فى الله تعالى، فليس هو من القادرين بالقدرة.

يزيد هذه الجملة وضوحًا، أن العقلاء يستحسنون من لم يرد الوديعة مع الإمكان وزوال الأعذار، إذا علموا ذلك من حاله، وإن لم يخطر ببالهم شىء آخر، فلولا أن الإخلال بالواجب جهة فى استحقاق الذم، وإلا كان لا يجوز ذلك، لأن العلم بحسن دفعة يتفرع على العلم بما يستحق عليه الذم وهم لا يعلمون شيئًا سوى إخلاله بما وجب عليه مع إزاحة العلة والتمكين، فصح ما اخترناه من المذهب.

وأما أبو على فقد بينا مذهبه ذلك على أصل قد حكيناه عنه غير مرة، وهو استحالة خلو القادر بالقدرة عن الأخذ والترك، وذلك أصل قد ثبت عندنا فساده، وأشرنا إلى طريقة القول فى فساده.

حيث بينا أن أحدنا مع علمه بتصرفات الناس فى الأسواق قد لا يريدها ولا يكرهها، فقد خلا من لأمرين جميعًا، ففسد أصله هذا، وفساد الأصل يؤذن بفساد ما بنى عليه، لأن فساد الأصل يؤذون بفساد الفرع لا محالة.

وكذلك فقد ذكرنا أن القديم تعالى إن لم يثب من استحق الثواب، كيف يكون الحال.

ومن خالف فى ذلك فقد تعلق بوجوه:

منها، هو أن مذهبكم هذا يضارع مـذهب جهم، حيث جوز أن يعاقب العبد على مالا يتعلق به أصلا، بل حـالكم أسوأ من حاله لأن أكثر ما جوزه أن يعاقب العبد على مالا يتعلق به، فـأما أن لا يكون هناك فعل يتصرف إليه استحـقاق الذم والعقاب فلا، وأنتم قـد جوزتم أن يذم ويعاقب وإن لم يكن هناك ولا كف ولا أخـذ ولا ترك ولا صغـيرة ولا كـبيـرة، وذلك أدخل فى الجهالة من قول جهم.

وجوابـنا، أنك إن أردت بما أوردته أنا نجوز ذم من يسـتحق الذم أصـلا فليس كذلك، فإن إخلاله بالواجب جهة استحقاق الذم معقولة على ما بيناه، وإن أدرت به أنا جوزنا أن يذم المرء ويعـاقب لا على فعل فذلك مجـاب إليه وهو الذى اتخـذناه مذهبًا فـما الذى يبطله، وهـل هذه الطريقة إلا طريقـة التشنيع الذى لا يعجز عنه عاجز؟

ثم الفرق بيننا وبينه، وهو أنه جوز أن يعـاقب المرء على مالا يتعلق به، ولا بدواعيـه البتة، بل على مالا يقـدر عليه ولا يطيقه أصـلا، وليس كذلك حالنا، فإنا إنما جوزنا ذمة ومعاقـبته على إخلاله بما وجب عليه بعد ما أعطى القـدرة على ذلك، وخلى بين فـعله وأن لا يفـعل، وأزيحت علتـه، فكيف يشنبه أحد المذهبين الآخر، وهل هذا إلا من قلة التمييز والتحصيل.

ومن ذلك قولهم: إنكم إذا جوزتم أن يعـاقب المكلف على أن لا يفعل ما وجب عليهن فكأنكم جوزتم أن يعاقب على العدو وذلك محال، لأن هذا الفعل كـان معدومًا ولم يسـتحق عليه ذمًا ولا عـقابًا، فإن العدم لا يقـع فيه اختصاص، فكان يدب إذا أحل أحد بالواجب أن يستحق جميع من فى العالم الذم ومعلوم خلافه.

والجواب عنه كان بالجواب عما سبق، وهو أنه لم يستحق الذم والعقاب على العـدم حتـى يلزم ما ظنوه، وإنما يـستـحث على إخـلاله بالواجب مع التمكن وإزاحة العلة.

ومنها: ما يقولونه فى ذلك: أن المكلف لو استحق الذم والعقاب على الإخلال بما وجب عليه، لوجب أن يستحق المدح والثواب على أن لا يفعل ما هو قبيح منه، وهذا يوجب فى المكلف إذا جمع بين هذين الأمرين أن يكون مستحقًا للثواب والعقاب وذلك محال، ما أدى إليه ويقتضيه وجب أن يكون محالا، وليس ذلك إلا القول بأن لا يفعل ليس حجة فى استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب.

وجوابنا، إنما كان يلزم ما ذكرتموه إن لو لم نقل بالإحباط والتكفير فأما ومن قولنا أنه إذا جمع بين هذين الأمرين كان الحكم للأغلب منهما، على العقاب، فإن هذا الكلام ساقط. ومتى قالوا: أن لا يفعل نفى، والنفى لا يقع فيه التزايد فكيف يكون أحدهما أغلب من الآخر، وكيف يثبت لأحدهما حكم لا يثبت مثله فى الآخر؟

كان الجواب، إن التزايد والحال ما ذكرتموه إنما يقع فى الثواب المستحق على أن لا يفعل القبيح والعقاب المستحق على الإخلال بالواجب، على مذهبنا أن الإحباط والتكفير إنما يقعان بين المستحقين، لا على ما يقوله أبو على أنهما إنما يقعان بين الفعلين أو بين الفعل وأحد المستحقين، ففسد هذا السؤال أصلا.

ومما يورده أصحاب أبو على فى هذا الباب، عبارات لا متعلق لهم بها، نحو قولهم: إن من لم يرد الوديعة أو أخل بغيره من الواجبات، يسمى ظالمًا وغاصبًا ومتعديًا إلى غير ذلك من الألفاظ، وهذه الألفاظ والأسامى إنما تشتق عن الأفعال، فلولا أن هناك أفعالا أخذت منها هذه الأشياء واشتقت منها، وإلا كان لا يصح هذه التسمية.

والجواب، أن هذا توصل منكم بالعبارات إلى إفساد ما قدر كبه الله تعالى فى العقول، وذلك مما لا سبيل إليه؛ يبين ذلك ويوضحه أنهم يسمون من لم يرد الوديعة ظالمًا وإن لم يعلموا هناك فعل البتة، فيكف يصح ما

ذكرتموه؟ فهذه جملة ما نذكره نحن فى هذه المسألة، ولاستقصاء الكلام فيها واستيعاب الأسئلة والأجوبة مكان آخر هو أخصٍ به من هذا المكان.

فصل

قد ذكرنا أن المدح والثواب والذم والعقاب، كما يستحقه الواحد منا على فعل الطاعة والمعصية فقد يستحقه على أن لا يفعل، وذكرنا الوجه فى ذلك حسب ما يتحمله الموضع؛ والذى نذكره ههنا ما يؤثر فى إسقاط الثواب والعقاب.

اعلم أن الثواب يسقط بوجهين: أحدهما، بالذم على ما أتى به من الطاعات، والثانى بمعصية هى أعظم منه.

وإنما قلنا: إن الثواب يسقط بالندم على الطاعة، لأن الحال فى ذلك كالحال فيمن حسن إلى غيره ثم ندم على ما فعله من الإحسان، فإن ندمه على ذلك يسقط كان يستحقه، كذلك ههنا.

وأما سقوطه بمعصية هى أعظم من ذلك، فظاهر أيضًا، لأن ذلك بمنزلة أن يحسن إلى غيره قدرًا من الإحسان ثم يسىء إليه إساءة هى أعظم من ذلك بكثير، ومعلوم أنه والحال هذه لا يستحقه مدحًا ولا شكرًا كما كان يستحق من قبل الإساءة، كذلك الحال فى مسألتنا.

هذا هو الكلام فيما يسقط به الثواب المستحق ولا ثالث لهذين الوجهين، إذ لا يسقط الثواب بإسقاط الله تعالى البتة.

وأما العقاب المستحق من جهة الله تعالى فإنه يسقط بالندم على ما فعله من المعصية، أو بطاعة هى أعظم منه.

والوجه فيه كالوجه فى الثواب، لأن نظير الندم فى الشاهد الاعتذار.

ومعلوم أن أحدنا إذا أساء ألى غيره ثم اعتذر إليه اعتذارًا صحيحًا، فإنه

يسقط ما كان يستحقه من الذم حتى لا يحسن من الماء إليه أن يذمه بعد ذلك، فكذلك الحال فى التوبة مع العقاب، هذا فى الندم.

وأما الطاعة التى هى أعظم منه، فإنما تؤثر فى إسقاط العقوبة المستحقة، لأن الحال فى ذلك كالحال فى من أساء إلى غيره بأن كسر له رأس قلم، ثم أعطاه فى مقابلته من الأموال السنية مالا تسمح نفس بها، ولا ترخص فى بذلها، فإنه والحال هذه لا يستحق من قبله الذم على تلك الإساءة الكبيرة لمكان هذه العطية الجزيلة فكذلك فى مسألتنا هذه، فهذان وجهان يؤثران فى إسقاط العقاب كما فى الثواب، غير أن كثرة الطاعة إنما تؤثر فى سقوط ما يستحق من العقوبة إذا كان الكلام فى الصغائر، فأما الكبائر فإن عقابها لا يزول بكثرة الطاعات المفعولة فى مثل هذه الأعمال على ما سيجىء من بعد إن شاء الله تعالى.

وههنا وجه آخر يؤثر فى سقوط العقاب المستحق من جهة الله تعالى، وهو إسقاط الله تعالى وعفوه عن المعاصى وهذا الوجه لا يثبت فى الثواب على ما مر.

فإن قيل: أو يحسن من الله تعالى أن يسقط ما يستحقه الكافر والفاسق من العقوبة، أم كيف القول فيه، قلنا: قد اختلف العلماء فى ذلك.

فمن مذهبنا، أنه يحسن من الله تعالى أن يعفو عن العصاة وأن لا يعاقبهم، غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقونه، وقال البغداديون: إن ذلك لا يحسن من الله تعالى إسقاطه، بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة على ما سنذكره إن شاء الله تعالى.

فصل

اعلم أن البغدادية من أصحابنا، أوجبت على الله تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة، وقالت: لا يجوز أن يعفو عنهم، فصار

العقـاب عندهم أعلى حالا فى الوجـوب من الثواب، فإن الـثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجـود، وليس هذا قولهم في العـقاب، فإنـه يجب فعله بكل حال.

والذى يدل على فساد مـذهبهم هذا وصحة ما أخـذناه، هو أن العقاب حق الله تعالى على الخصوص، وليس فى إسـقاطه حق ليس من توابعه وإليه استيفاؤه، فله إسقاطه، كالدين، فإنه لما كان حقًا لصاحب الدين خالصًا، لوم يتضمن إسقـاط حق ليس من توابعه، وكان إليه استيـفاؤه، كان له أن يسقطه كما أن له أن يستوفيه، كذلك فى مسألتنا.

وقولنا: ليس فى إسقاطه إسقـاط حق ليس من توابعه احتراز عن الذم، فإنه من حيث يسقط بسقوط العقاب سقط، لأنه كان من توابعه، كالأجل مع الدين.

فإن قـيل: الحق هو الصـاحب أن ينتفع به، والنفع يسـتحـيل على الله تعالى، فكيف يصح قـولكم إن العقاب حق الله تعالى؟ قـيل له: إن غرضنا بذلك ن الدلالة على أن الـله تعـالى أن يعـفو عن الـعصـاة كـمـا أن له أن يعاقبهم، خلافًا لما يقوله البغداديون.

فإن قيل: أليس أن الذم حق الماء إليه ثم لا يكون له إسقاطه، فهلا جاز أن العقاب أن يكون حقًا لله تعالى، وإن لم يكن له إسقاطه؟ قى له: إن فيما ذكرنـاه ما يسـقط هذا السؤال، فـقد قلنا: إن العـقاب حق الله تعـالى على الخصـوص، وليس هكذا سـبيل الذم، فإنـه كما هو حـق الماء إليه فـهو حق للمسىء أيضًا ولجميع العقـلاء، فإنهم متى تيقنوا أنهم يذمون على الإساءة لا يقدمون عليها، أو يكونون أقرب أن لا يقدموا عليها.

وهكذا الجواب إذا قـالوا: إن الشكر حق للمنعم ثم ليس له إسـقاطه، وكذلـك العقـاب؛ لأن الشكر كمـا أنه حق للمنعم فـهو حق للمنعم عليـه،

ولهذا يستحق به ثواب الله تعالى والمدح من العقلاء، فكيف يدعى أنه حق المنعم.

فإن قيل: أليس أن الثواب حق للعبد، كما أن العقاب حق الله تعالى، ثم لا يكون للعبد إسقاط ما يستحقه من الثواب، فهلا جاز مثله فى العقاب؟ قيل له: إن الحق إنما كان يصح من استحقه إسقاطه متى كان استيفاؤه إليه وإن لم يكن فى الحكم كالمجوز عليه، فلهذا فإن الصبى لا يقدر على إسقاط حقه وإن كان الحق له، لما لم يكن من أهل الاستيفاء؛ إذا ثبت هذا، فحال الواحد منا مع الثواب كحال الطفل مع ماله من الحقوق، فكما أنه ليس له إسقاط شىء من حقوقه، لما لم يكن إليه استيفاؤها وكان محجوراً عليه، كذلك ههنا. يزيد ذلك وضوحًا أن العبد يكون فى حكم الملجأ إلى أن لا يسقط ما يستحقه من الثواب، فسقط هذا السؤال أصلا.

وأما شبه البغداديين فى هذا الباب فهو أن قالوا: إن العقاب لطف من جهة الله تعالى، واللطف يجب أن يكون مفعولا بالمكلف على أبلغ الوجوه، ولن يكن كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى، فمعلوم أن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه، كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر.

وربما يؤكدون ذلك بقولهم: إن العقاب إذا كان لطفًا للمكلف فلابد من أن يعرفه الله تعالى أنه يفعله به، وإلا كان مخلا بما وجب عليه.

والأصل فى الجواب عن ذلك، هو أن يقال لهم: إن اللطف يجب أن يفعل بالمكلف على أبلغ الوجوه على ما ذكرتموه، ولكن إذا كان ممكننا، وههنا لا يمكن، لأنه لا حالة إلا الفاسق يجوز أن يتوب إلى الله تعالى، ويندم على ما أتى به ويقلع عنه، فكيف يمكن تعريفه أنه يفعل به العقوبة لا محالة. لولا صحة هذه الجملة، وإلا كان يجب أن يعرف أن نوبته لا تقبل إذا أقدم على الكبيرة وإن بالغ فى الإنابة وبذل الجهد فى تلافى ما وقع منه، أن

هذا فى باب اللطف أقوى، ومتى قيل: إن ذلك غير ممكن فلا يجوز، قلنا: فهلا رضيتم منا بمثله.

وبعد، فإن اللطف هو ما ثبت له حظ الدعاء والصرف، ولاحظ للعقاب فى ذلك، وإنما الذى يثبت له هذا الحظ هو العلم باستحقاق العقاب، فكيف يصح ما ادعوه.

فصل

وقد ذكرنا رحمة الله بعد هذه الجملة أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، وعطف على ذلك القول فى أنه يستحق العقوبة.

والترتيب الصحيح فى ذلك، هو أن نذكر أولا أنه يستحق العقوبة، ثم ترتيب عليه فى أنه يفعل به ما يستحقه.

والذى يدل على أن الفاسق يستحق العقوبة قوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا يديهما[1]" الآية، ووجه الاستدلال به، هو أنه تعالى أمر بقطع يد السارق عند حصول الشرائط المعتبرة فى هذا الباب عن طريق الجزاء والنكال؛ فيجب أن يكون مستحقًا للعقوبة، وكذلك فقد قال تعال: "الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رافة فى دين الله"[2]. وهذا يدل على أن الزانى مستحق للعقوبة، وكذلك فقد قال تعالى: "إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات"[3] الآية، واللعن هو الطرد والتبعيد من الرحمة والثواب، بدليل قول الشاعر:

دعوت به القطا ونفيت عنه ... مكان الذئب كالرجل اللعين

(١) سورة المائدة - آية ٣٨.

(٢) سورة النور - آية ٢.

(٣) سورة النور- آية ٢٣.

ولن يكون ذلك كـذلك، إلا وهو مستـحق للعقـوبة من جهـة الله عز وجل وهكذا فقد قـال تعالى "وليشهد عذابهـما طائفة من المؤمنين[1]" وهذا يدل على ما ذكرناه أيضًا.

فإن قيل: كيف يمكن الاستدلال بإقامة الحد على كون المحدود مستحقًا للعقاب، مع أن الحـدود كما تقام على الفاسق فقـد تقام على التائب، وعلى هذا يورى أن ما عزًا رحم بعـد التوبة، وكذلك فالعامـرية مع أنها تابت توبة نصوحًا رجمت.

قيل له: أول ما فى ذلك، أن هذه مسألة خلاف:

فمن مذهب بعض الفـقهاء أن التائب لا يقـام عليه الحد، اللهم إلا إذا كان من حـقوق الآدميين نحـو القصاص ومـا جرى مجراه، هذا أحـد قولى الشافعى، فعلى هذا لا كلام.

وإذا قلنا بأنه يقام عليـه الحد كما يقام على الفـاسق، كان الجواب عنه: إنا لم نستـدل بمجرد الحد على اسـتحقـاقه للعقوبة، بـل قلنا: إنه يجد على طريق الجزاء والنكال، ولن يكون كذلك إلا وهو مستحق للعقوبة، وليس هذا حال التـائب، فمـعلوم أنه لا يحد بالآية جـزاء ونكالا، وإنما يقام عليـه الحد تطيرًا على طريق الابتلاء والامتحان، فيكون سبيل هذه الآلام النازلة به سبيل الأمراض التى ينزلها الله تعالى بالصالحين من عباده ابتلاء وامتحانًا.

وأما حديث ماعز والعامرية، فـإن من خالف فى إقامة الحد على التائب قال: إن ماعز لم يتب على الحقيقـة، ولهذا لما أخذه حر الحجارة قال: غرنى قومى وفـرحتى قتله بعـضهم بعظم رماه به، وليس هذا من كـلام التائب فى شىء، ويذكر شـيئًـا شبيـهًا بهذا فـى توبة العامرية، فـالأولى أن نسلك فى الجواب على ذلك ما ذكـرناه، وهو أنهما إنما حد تطهـيرًا على طريق الابتلاء

---

(١) سورة النور - آية ٢.

والامتحان لا على سبيل الجزاء والنكال، ففد روى عن النبى ﷺ فى حق العامرية: أنها تابت توبة تابها من بين الأخشبين لقبل منهم.

فهذا هو الكلام فى أن الفاسق يستحق العقوبة من الله تعالى وانه لا ينفعه ثواب وإيمانه بالله تعالى وبرسوله بعد ارتكابه الكبيرة إلا إذا تاب.

وأما الكلام فى أنه يفعل به ما يستحقه، فالخلاف فيه مع مقاتل بين سليمان وجماعة من الخراسانية والكرامية، فإنهم يذهبون إلى أن الفاسق لا يعاقب بل لا يعاقب أيضًا المشرك، ويقولون: إن الشرك مما لا معنى له، غير أنهم لا يظهرون هذا المذهب لكل أحد بل يسرونه.

والذى يدل على فساد مذهبهم هذا، والعقل والشرع.

أما العقل، فهو أن الفاسق إذا علم أنه لا يعاقب وإن ارتكب الكبيرة كان يكون مغرى على القبيح، ويكون فى الحكم كأن قيل له: أفعل فلا بأس عليك.

وأما الشرع، فهو أن الأمة اتفقت على أن المشرك يعذب بين أطباق النيران، ويعاقب أبد الأبدين ودهر الداهرين، فكيف يصح إطلاق القول بأنه لا يعاقب؟

وكما يقع الخلاف فى هذه المسألة مع هؤلاء فقد يقع مع طائفة أخرى يقولون: إن الله تعالى يجوز أن يعفو عن الفاسق، ويجوز أن يعاقب، ولا، يعلم حقيقة ذلك وهو الذى تقوله المرجئة الأول.

والذى يدل على فساد هذا المذهب، طريقان اثنان: أحدهما طريقة مركبة من العقل والسمع، والأخرى طريقة سمعية.

أما المركبة، فهى أن الفاسق لا يخلو؛ إما أن يدخل الجنة أو النار، إذ لا دار بينهما. فإن دخل النار فهو الذى نقوله، وإن دخل الجنة فلا يخلو؛ إما أن يكون مثابًا أو متفضلاً عليه، لا يجوز أن يكون مثابًا لأن إثابة من لا يستحق

الثواب يقبح، ولا يجوز أن يدخل الجنة متفضلا عليه لأن الأمة قد اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة، يجب أن يكون حاله متميزاً عن حال الولدان المخلدين، فيجب أن يكون معاقبًا على ما نقوله.

وأما السمعية فى هذا الباب، فهو أن يستدل بعمومات الوعيد على ذلك. وإذا أردت الاستدلال بها فلابد أن تبنى ذلك على صلين: أحدهما، وهو أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب لا يريد به ظاهره ثم لا يدل عليه ولا بين المراد به، لأن ذلك يكون إلغازاً وتعمينه وتورية، والألغاز والتعمية والتورية مما لا يجوز على الله تعالى، وذلك ظاهر لا إشكال فيه.

والثانى، أن فى اللغة لفظة موضوعة للعموم، وذلك فقد اختلف للناس فيه اختلافًا شديدًا ليس هذا موضع ذكره، وإنما الذى نذكره ههنا، الدلالة على ما اخترناه من المذهب، وهو أن فيه لفظة موضوعة له.

وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه "ما" و"من" إذا وقعنا نكرتين فى لمجازات أفادتا العموم والاستغراق، لأن أهل اللغة أطبقوا على أن قول القائل من دخل دارى أكرمته، بمنزلة قوله: إن دخل دارى زيد أكرمته وإن دخل موضوع للعموم والاستغراق على ما نقوله.

وأيضًا، فإن له أن يستثنى من هذا الكلام من شاء من العقلاء، فيقول: من دخل دارى أكرمته إلا فلانا وإلا فلانا، ولولا شمول هذه اللفظة للعقلا، واستغرقها لهم، وإلا كان لا يجوز ذلك، لأن من حق الاستثناء أن يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته.

وهذا ما استدلال ببعض كلامهم على البعض.

ونظيره، استدلالنا باستعمالهم لفظة أجسم من الجسم، على أنه الطويل العريض العميق.

فإن قيل: إن ما ذكرتموه يا بنى علـى أن من أحد الاستثناء أن يخرج من الكلام ما لولاه لا حتمله ولصلح له، لا ما ذكرتموه.

قيل لهم: الذى يـدل على صحة مـا ادعيناه فى الاستـثناء، هو أنه إذا دخل على أسماء الأعداء وأخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته. ألا ترى أن القائل إذا قال: على عشرة إلا درهمًا، فـإنه يكون قد أخرج باستثنائه هذا ما لولاه لشمله ودخل تحته لا محالة، حتى لولا هذا الاستثناء لكان يكون مقـرًا بالعشرة كـملا، والآن لم يلزمه بـإقراره إلا التسـعة، إذا صح ذلك فى الاستـثناء وقد دخل على أسمـاء الأعداء، فكذلك إذا دخل على غـيره، لأن حقيقة اللفظ وفائدته لا تتغير بحسب دخوله فى المواضع التى تدخل عليه.

وبعد، فـلو كان الاستـثناء من الكلام إلا ما لـولاه لصلح دخوله تحـته وكان الكلام محتملا له، لـم يمتنع استثناء الأعلام من النكرات، فكان يصح أن يقول قائل: رأيت رجلا إلا زيدًا، لأن قـولنا رجل يحتمل زيدًا ويصلح له كما يحـتمل غيره ويصلح له، وفى علمنا بفـساد ذلك دليل على أن من حق الاستثناء ما ادعيناه.

وبعـد، فقـد نص أهل اللغـة على أن الاستـثناء هو إخـراج بعض من جملة، والبعض عندهم هو مـا شمله وغيره اسم واحد، فأو أن هذه الـقضية التى ذكرناها واجبة فى الاستثناء وإلا كان لا يصح ذلك.

فإن قيل: كـيف يصح أن يقال: إن قول القائل من دخل دارى أكـرمته يصح أن يستـثنى منه أى عاقل، ومـعلوم أنه لا يصح أن يستـثنى منه الملائكة والجن، فيقول: من دخل دارى أكرمـته إلا الملائكة والجن، ولا أن يستثنى منه اللصوص فيول: إلا اللصوص.

قيل له: أما الملائكة والجن فلا قدرة له على إكرامهم ولا على إهانتهم، ولهـذا لا يحسن منه أن يسـتثنيـهم، ولهـذا فإن القـديم تعالى لما قـدر على

إكرامهم وإهانتهم كما قدر على إكرام غيرهم وإهانتهم، صح أن يقول: من أطاعنى أكرمته عاجلا وأثبته آجلا، إلا الملائكة فإنى أؤخر أكرامهم وإثباتهم إلى دار السلام، وكذلك يصح مثله فى الشياطين فيقول: من عصانى أهنته عاجلا وعاقبته آجلا إلا الشياطين فإنى أؤخر(٥) عقوبتهم إلى الآخرة؛ وأما اللصوص فإنما لم يحسن منه استثناؤهم لأن المعلوم من حاله أنه لا يكرمهم ولا يبرهم، فهو فى غنية عن التلفظ به، ولهذا فلو كان ممن يرى اللصوص ويكرمهم، لكان يصح منه هذا الكلام ويحسن، ولا يقدح هذا الكلام فيما قلناه.

فإن قيل: إن استدلالكم بجواز الاستثناء من قول القائل: من دخل دارى أكرمته وما جرى مجراه على أنه موضوع للعموم، يوجب عليكم القول بأن اسم الجمع والجنس موضع للعموم المعلوم الذى لا يشكل أنه يصح فيه الاستثناء، فيقول القائل: رأيت الناس إلا زيدًا وعمرًا.

قيل له: فلا جرم نقول بأن ما يصح منه الاستثناء من أسماء الجمع موضوع للعموم والاستغراق، غير أن الذى يصح فيه إنما هو اسم الجمع المعرف بالألف واللام، إذا لم تكن اللام فيه لتعريف العهد دون قوله: رأيت رجالا، فمعلوم أنه لا يصح فيه الاستثناء، فلا يقول القائل رأيت رجالا إلا زيدًا، لما لم يجب أن يكون قوله رجالا شاملا له لا محالة، اللهم إلا إذا أراد استئناف. العقبة، فيكون استثناؤه من تقدير، لكن لا يكون حينئذ استثناء حقيقيًا.

دليل آخر، وأحد ما يدل على أن فى اللغة لفظة موضوعة للعموم والاستغراق، هو أن "من" إذا وقعت نكرة فى الاستفهام أفادت العموم، ولهذا نص أهل اللغة على أن قول القائل من عندك، بمنزلة قولهم أزيد عندك أبكر، أخالد، حتى يأتى على جميع العقلاء؛ فلو كونه موضوعًا للعموم والاستغراق، وإلا كان لا يقوم هذا المقام على ما ذكرناه. فصح قول أبى

هاشم. إن أهل اللغة العربية لما استطاعوا الاستفهام باسم الجمع، أقاموا قولهم من عندك مقامه لا يحتاجوا إلى تعدد الأسماء.

فهذا وجه يدلك على أن "من" إذا وقعت نكرة فى الاستفهام أفادت العموم والاستغراق.

ويدل على ذلك أيضًا، أن للمجيب أن يجيب بذكر جماعة العقلاء، كما أن له يجيب بذكر آحادهم، فلولا أن السؤال مشتملا عليهم بأجمعهم، ومتناولا لهم كلهم، وإلا كان لا يكون الجواب مطابقًا للسؤال إلا إذا أجاب بذكر الجماعة؛ ويجرى ذلك مجرى بالحمار والفرس فى أنه لا يصح، لما لم يكن السؤال متناولا له؛ وفى علمنا بخلافه دليل على صحته ما قلناه. فإن قيل: هذا الذى ذكرتموه دليل لنا، ولولا أن هذه اللفظة من الألفاظ المشتركة التى يحتمل أن يراد بها الخصوص كما يحتمل أن يراد بها العموم، وإلا لم يكن للمجيب أن يجيب إلا بذكر الجماعة، فلما كان له أن يجيب بذكر الجماعة مرة وبذكر فريق دون فريق أخرى، دل ذلك على أنه محتمل للخصوص احتماله للعموم. قالوا: ومما يؤكد هذه الجملة، أن قول القائل: أكل الناس عندك؟ لما كان مستغرقًا عامًا لم يجز أن يذكر فى جوابه الآحاد، بل وجب أن يحاب إما بذكر الكل أو بنفى الكل، كذا كان يجب مثله فى هذا المكان.

قيل له: إنا لم نستدل إلا بالسؤال، وقلنا ولا شموله للكل واشتماله على الجميع وإلا كان لا يصح أن نجيب مرة بذكر الآحاد ومرة بذكر الجماعة، كما أنه لم يتناول الحمار والفرس تناوله العقلاء لم يصح البتة أن يجاب بذكره، وذلك واضح.

ومما يوضح هذه الجملة، أن السائل لم يدر من عنده، وجوز أن يكون واحدًا أو جماعة، احتاج إلى أن يورد لفظة شاملة للآحاد والجموع، فقال: من عندك؛ ثم المجيب يجيب بذكر الحاضرين عنده، فإن كان الحاضر عنده

واحداً أجاب بذكره، وإن كـان فى الحاضرين كثره أجاب بذكرهم، فـفسد ما ظنوه، وهو قولهم: كان ينبغى أن لا يصح الجواب إلا بذكر الجماعة، كما فى قوله: أكل الناس عندك، فلا ذلك إلا أن قوله أكل الناس عندك لم يتناول إلا الكل فقط دون كل واحد منهم، فلذلك لم يجز أن يجيب بذكر واحد منهم، بل واجب واحد منهم، ويقول: ليس كل الناس عندى؛ فـأما أن يجيب بذكر بعضهم دون البـاقين فلا. وليس كذلك ههنا، فإن قـولنا: من عندك، شمال الكل وكل واحد منهم، فصلح بالجواب أن يذكـر الآحاد كما يصلح أن يذكر الجميع فهذا هو الفرق بينهما والله أعلم.

فإن قـيل: وأى فائدة فى التطويـل ولا صورة لما ذكرتموه فى كـلام الله تعالى بل لا يجـوز ذلك عليه لأنه اسـتفهـام، والاستفـهام هو الاستـعلام، والاستعلام على العالم لذاته محال.

قلنا: هب أن الأمر فى ذلك على ما ذكرته، أليس يوجد ذلك فى كلام الرسـول عليه السـلام وفى كـلام الأمة، على أن غـرضنا لم يكن بإيراد مـا أوردناه إلا بيان أن فى اللغة صيـغة موضوعة للعموم والاسـتغراق، وذلك قد سلم وصح. وأيضًا فإن العمـوم معنى قد عقلوه ومست حاجـتهم إلى العبارة عنه، كما مست الحاجة إلى العـبارة عن المعانى التى عقلوها، من نحو الأسد والسيف والخمـر؛ فيجب كما وضـعوا لكل واحد من هذه الأشيـاء اسمًا مع اكتفائهم بالاسم الواحد أن يضعوا للعموم أيضًا لفظًا، وفى ذلك ما يدلنا على أن فى اللغة لفظة موضـوعة للعموم، وهذه طريقة ذكرها شيـخنا أبو عبد الله رحمه الله تعالى.

وإذا مضى طرف من الكلام فى أن فى اللـفظ لفظة موضوعة للعـموم، فإنا نعود إلى الاستدلال بعمومات الوعـد على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة لا محالة، بتوفيق الله تعالى.

فمن جملة ما يمكن الاستدلال به على ذلك قوله تعالى "ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها"(١) فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار فيها، والعاصى اسم يتناول الفاسق والكافر جميعًا فيجب حمله عليها، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه.

فإن قيل: إنما أراد الله تعالى بالآية الكافر دون الفاسق، ألا ترى إلى قوله تعالى "ويتعد حدوده" وذلك لا يتصور إلا فى الكفر وإلا فالفاسق لا يتعدى حدود الله تعالى وأجمع.

قيل له: الخطاب شامل لهما جميعًا على ما ذكرناه، فمن حصر فعليه الدليل.

ثم نقول: هذا الذى ذكرتموه باطل لأنه تعالى قال: "يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن"(٢) إلى قوله: "ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه"(٣) ومن طلق امرأته لغير العدة وأخرجها من بيتها لا يكون متعديًا جميع الحدود، وعلى أن الآية بالاتفاق فى وعيد الفساق من أهل الصلاة، فقد وردت فى قصة المواريث، ولئن اشتبه الحال فى هل يجب قصر الخطاب على سببه أم لا يجب ذلك، فلا شبهة فى أن حمله على سببه واحد واجب لا محالة، وأما قوله تعالى "ومن يتعد حدوده" فذلك اسم جمع مضاف، وقد ذهب أبو هاشم إلى أنه يحمل على الثلاثة، فعلى هذا لا كلام فى أن الفاسق كالكافر فى أنه ربما يتعدى ثلاثة بل أربعة من حدود الله تعالى.

وأما أبو على، فإنه وإن كان يحمل ما هذا سبيله على العموم

---

(١) سورة النساء - آية ١٤.

(٢) سورة الطلاق - آية ١.

(٢) سورة الطلاق - جزء من الآية ١.

والاستـغراق إلا أن فى هذا الموضع يقول: لو حـملته على الاستغـراق لخرج الكلام عن الفائدة البـتة، لأنه لا يوجد فى الكفار من تعـدى على حدود الله أجمع، فلا يمكن حكه والحـال هذه لا على الكفار ولا على الفساق فـحملته على الثلاثة للعرف الحـاصل فيه، فالمتعارف من حـال الأمة أنهم يجرون هذا الاسم على الفاسق فيـقولون: قد تعدى من حدود الـله تعالى وجاز الرسم، فيسقط هذا السؤال أصلا؛ وعلى أن قوله تعالى فى سورة الجن: "ومن يعص الله ورسوله فـإن له نار جهنم خالدين فيـها أبدا"[1] ليس فيه ذكـر التعدى لحدود الله، فهلا دل على ما قلناه؟

فإن قيل: الآية لا تدل على ذلك، لأنه ورد فى شأن الكفار، ولهذا قال بعده: "حتى إذا راوا ما يوعدون فسيعلمون من أضعف ناصرا وأقل عددا"[2] ولا هذا يكون إلا مع الكفار.

قيل له: إن قـوله "ومن يعص الله ورسـوله فإن له نار جهنـم خالدين فيها أبدا" : كلام مستقل بنفسه غير مـحتاج إلى ما بعده، فتخصيص ما بعده لا يمنع من عمومه، والكلام فى أن تخصيص آخر الآية لا يمنع من أن عموم أولها مـوضوعه أصول الفـقه، غير أنا نـذكر له مثالا وهو قـوله: "المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"[3] ذلك على وجه شمل البوائن والرجعيات ثم خص آخر الآية بالرجعيات منهن دون البـوائن بقوله: "وبعولتهن أحق بردهن فى ذلك"[4]، ولا يمنع منه مانع فكذلك الحال فى ما قلناه.

ومن ذلك، قولـه تعالى: "ومن مؤمـنا متعـمدا فـجزاؤه جهـنم خالدا فيها"[5] الآية. ووجه الاستدلال، هو أنه تعـالى بين أن من قتل مؤمنًا عندًا جازاه وعاقبه وغضب عليه ولعنه، وفى ذلك ما قلناه.

---

(١) سورة الجن - آية ٢٣.
(٢) سورة مريم - آية ٧٥.
(٣) سورة البقرة - آية ٢٢٨.
(٤) سورة البقرة ٦ - جزء من الآية ٢٢٨.
(٥) سورة النساء - آية ٩٣.

فإن قيل: ليس فى الآية إلا الجزاء وهو الاستحقاق، لأن تقدير الآية: فجزآؤه إن جاز جهنم، ونحن لا ننكر الاستحقاق ولا نأباه، وإنما كلامنا فى هل يفعل به ما يستحقه أم لا، فما دليلكم على محل النزاع؟

قيل له: قولكم إن تقدير الآية فجزاؤه إن جازاه تقدير شرط لم ينب عن الظاهر ولا دل عليه، فكيف يجوز فى الشرط أن يكون معتبرًا، ومعلوم أنه لو كان له اعتبارًا لبينه الله تعالى واعتبره، فلما لم يعتبره ولا دل عليه علم أنه لا عبرة به.

وبعد، فإن الجزاء مصدر جزىء أو جازى والمصدر لابد من أن يكون أمرًا حادثًا أو فعلا وقع، وليس هذه حال الاستحقاق، فكيف يحمل على قوله: وغضب الله عليه، فحمل الجزاء على الاستحقاق يقتضى أن يكون الفعل معطوفًا على الاسم، والفعل لا يعطف على الاسم وإنما يعطف على الفعل، أو ما يجرى مجرى الفعل، ولذلك لا يقال: زيد وفعل، وعمرو ويفعل: فيجب أن يكون تقدير الآية: ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا، جوزى به، وغضب الله عليه، ولعنه، وفى ذلك صحة ما ادعيناه.

فإن قيل: لا يمكنكم حمل الآية على حقيقتها ولا التعلق بظاهرها، وإلا كان يجب أن تكون المجازاة عقيب القتل، فإن الفاء للتعقيب، وإذا لم يكن حملة على حقيقته ولا التعلق بظاهره فلستم بأن تحملوه على بعض المجازات أولى من أن نحمله على البعض، فحملناه على الاستحقاق.

قيل له: إن الكلام متى لم يكن حمله على ظاهره وحقيقته، وهناك مجاز أن أحدهما أقرب والآخر أبعد، فإن الواجب حمله على المجاز الأقرب دون الأبعد، لأن المجاز الأبعد من الأقرب كالمجاز، وكما لا يجوز فى خطاب الله تعالى أن يحمل على المجاز حمله على الحقيقة، فكذلك لا يحمل على المجاز الأبعد وهناك ما هو أقرب منه، وعلى هذا فلو قال الله تعالى، أو قال رسوله عليه السلام: فلان يصلى، فلا يمكن حمله على الصلاة الشرعية

فى الحال، ولكن يحمل على أنه غداً، فإنه يحمل عليه ولا يحمل على الدعاء، لما كان فى حمله على الدعاء حملا للكلام على المجاز الأبعد مع إمكان حمله على المجاز الأقرب، وذلك فى الفساد بمنزلة حمل الخطاب على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة.

إذا ثبت هذا، وأمكن أن يحمل قوله: "فجزاؤه جهنم" على أنه سيجازى فى الآخرة، لا وجه لحمله على الاستحقاق، وإلا اقتضى أن يكون قد عدل بكلام الله تعالى عن الحقيقة إلى المجاز، وذلك مما لا يسوغ أصلا.

ومن جملة ما يمكن الاستدلال به أيضا، قوله، "إن المجرمين فى عذاب جهنم خالدون"[1] ووجه الاستدلال به، هو أن المجرم واسم يتناول الكافر والفاسق جميعًا، فيجب أن يكونا مرادين بالآية، معنيين بالنار، لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على أنه أرادهما جميعًا.

والكلام فى أن اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعًا ظاهر لا شك فيه من جهة اللغة والشرع جميعًا.

أما من جهة اللغة، فلأنهم لا يفرقون بين قولهم مذنب وبين قولهم مجرم، فكما أن المذنب شامل لهما جميعًا فكذلك المجرم.

وأما من جهة الشرع، فلأن أهل الشرع لا يفرقون بين قولهم مجرم لزناه، وبين قولهم فاسق لزناه.

فإن قالوا: الآية وردت فى شأن الكفار، وعلى هذا قال تعالى فى آخرها: "لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون[2]" وقال بعد ذلك: "أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم"[3] وهذا لا يتأتى إلا فى الفكرة.

(١) سورة الزخرف - آية ٧٤.
(٢) سورة الزخرف - آية ٧٥.
(٣) سورة الزخرف - آية ٨٠.

قيل لهم أن قوله تعالى "إن المجرمين فى عذاب جهنم خالدون"[1] كلام عام مستقل بنفسه، فدخول التخصيص فى آخره لا يمنع من عموم أوله، وأوردنا فى مثاله قوله: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"[2] وقوله: "وبعولتهن أحق بردهن"[2]، وله نظائر أخر فى القرآن ومنه قوله: "وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين"[3] بعد قوله: "وإن طلقتموهن من قبل إن تمسوهن[4]"، فإحدى الجملتين عاملة شاملة للمكاملات البالغات وغيرهن، والأخرى خاصة بالبالغات المالكات لأمر أنفسهن إلا منهن، ولم يمنع عموم إحداهما من خصوص الأخرى، فكذلك الحال ههنا.

فإن قيل: لا ظاهر لهذه الآية، لأن فى الآية لفظة إن، وهى لتحقيق الحال، ولذلك يدخل فى خبره اللام فيقتضى أن يكون المرء معاقبًا فى الحال، وخلافه معلوم، فليس إلا أن يعدل عن الظاهر، فإذا عدلتم عن الظاهر وأخذتم فى التأويل فلستم بأولى منا فنحمله على الاستحقاق.

وجوابنا عن ذلك، ليس الأمر على ما ظننتموه، لأن "إن" كما أنه يرد لتحقيق الحال فقد يرد لتحقيق الخبر فى المستقبل، بل الخبر فى المستقبل إلى التحقيق أحوج إليه منه فى الحال، وعلى هذا قوله تعالى: "وإن ربكم ليحكم بينهم يوم القيامة"[5] أورد فى كلام لفظة "إن" وأدخل اللام فى خبره، ولم يقصد به إلا تحقيق الحكم فى المستقبل.

وبعد، فإن فى الآية لفظة الخلود، والخلود لا يتأتى إلا فى المستقبل، فكيف يقال إن ظاهر الآية يوجب أن يكون المجرم معذبًا فى الحال؟

---

(١) سورة الزخرف - آية ٤٧.

(٢) سورة البقرة - آية ٢٢٨.

(٣) سورة البقرة - آية ٢٤١.

(٤) سورة البقرة - آية ٢٣٧.

(٥) سورة النحل - آية ١٢٤.

وبعد، فإن أكبر ما فيه أن حمله على ظاهره لا يمكن، أو ليس لابد من أن يحمل على المجاز الأقرب دون الأبعد، فقد بينا أنه لا يجوز حمل خطاب الله تعالى على المجاز الأبعد، مع إمكان حمله على المجاز الأقرب، وأن حال المجاز الأبعد من المجاز الأقرب كحال المجاز مع الحقيقة، فكما أنه لا يحمل كلام الله تعالى على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة، كذلك ههنا. وإذا كان هذا هكذا، ومعلوم أن حمله على أن يعذب فى مستقبل الأوقات حمل له على المجاز الأقرب، وليس كذلك الحال فى ما إذا حمل على الاستحقاق.

ومما لا يمكن به من عمومات الوعيد فى كتاب الله تعالى كثير، فإنه يمكن أن يستدل بقوله تعالى "ومن يعمل سوءًا يجز به"(١) الآية، ويمكن لاستدلال بقوله: "ومن يعمل سوءًا يجز به"(٢) ويمكن أن يستدل بقوله تعالى: "وإن الفجار لفى جحيم"(٣) الآية، وفى ذلك كثرة على ما ذكرناه.

وطريقة الاستدلال بالكل والاعتراض عليها ما نهبنا عليه، فلا نطول به الكلام.

فإن قيل: ألستم أخرجتم التائب وصاحب الصغيرة عن هذه، وقلتم: إن الشرط ألا يكون مع العاصى توبة أو طاعة من معصية، حتى يدخل تحت هذه العمومات، فهلا جاز لنا أن نقول: إن الشرط فى ذلك أيضًا أن لا يسقط الله تعالى عنه العقوبة ولا يغفر ذنبه، فأما إذا أسقط عنه العقوبة وغفر له ذنبه فإنه لا يدخل تحت هذه العمومات؛ ومتى أجبتم إلى ذلك، ومعلوم أن القديم تعالى يحسن منه التفضل بالعفو والإسقاط، لم يمكنكم القطع على أن

(١) سورة النساء - آية ١٢٣.

(٢) سورة النساء - آية ١٢٣.

(٣) سورة الانفطار - آية ١٤.

العصاة وأصحاب الكبائر يدخلون تحت هذه العمومات، وأنهم يعاقبون لا محالة.

قيل له: إن ما اعتبرناه من الشروط شروطًا، اقتضته الدلالة وقامت عليها الحجة، وليس كذلك الحال فيما ذكرتموه، فإن ذلك لا ينبئ عنه الظاهر ولا تقتضيه دلالة، فلا يجوز إثباته بوجه.

وبعد، فإن فيما ذكرتموه إخلاء كلام الله تعالى عن الفائدة، وحملا له ما يقتضيه مجرد العقل، ومهما أمكن حمله على فائدة مستجدة معلومة بالشرع فذلك هو الواجب.

وبعد، فإن القديم تعالى إذا توعد العصاة فإنما يتوعدهم بالعقاب الحسن، ولا يحسن معاقبة التائب وصاحب الصغيرة، فلهذا أخرجا من عمومات الوعيد، وليس كذلك الحال فى صاحب الكبيرة، فإن عقابه يحسن، وجواز أن يتفضل بالإسقاط لا يخرج العقاب من أن يكون حسنًا، بخلاف التوبة، وبخلاف ما إذا كانت طاعة أعظم من معاصيه، ففارق أحدهما الآخر.

وأيضًا فإن ما ذكرته يقتضى أن يكون الشىء مشروطًا بنفسه، لأنك إذا جعلت الشرط فى أن يفعل الله العقوبة بالفاسق أن لا يعفو ولا يغفر لذنبه، ومعلوم أن المرجع بأن لا يعفو عنه إلى فعل العقوبة، فقد شرطت الشىء بنفسه، والشىء لا يجوز أن يجعل شرطًا فى نفسه.

وبعد، فإن هذا أن أوجب التوقف فى وعبد الفساق، فليوجبن التوقف فى وعيد الكفار، لأن حسن التفضل بالعفو والإسقاط ثابت فى حق الكافر ثباته فى حق الفاسق، فليزمهم أن يتوقفوا فى وعيد الكفار، ومن توقف فى ذلك فقد انسلخ عن الدين.

فإن قيل: إنما قطعنا على وعيد الكفار ولم نتوقف فيه لأن ذلك معلوم

من دين النبى صلى الله عليه، وليس هكذا وعيد الفساق، ولهذا كفرتم المتوقف فى وعيد الكفار ولم تكفروا المتوقف فى وعيد الفساق.

قيل له: إن ذلك مما لا يقدح فيما أو أوردناه، بل يزيد الإلزام تأكيدًا، فالواجب أن يتركوا المذهب الذى يقتضيه.

ثم يقال لهم: هب أن هذا معلوم من دين النبى عليه السلام ضرورة، فمن أين علمه النبى عليه السلام حتى يتدين به.

فإن قالوا: اضطرارًا من قصد جبريل نقلنا معهم الكلام إليه، وأن قالوا: أضطر هو إلى قصد الله قلنا: إن هذا لا يصح، والدار دار تكليف.

ومتى قالوا: إن جبريل علم ذلك من حيث زاد الله تأكيدًا حتى قطع، لما كان ذلك التأكيد على المراد به.

قلنا: ما من تأكيد إلا وهو معرض للاحتمال، فكيف يمكن ذلك؛ ولا محيص للمرجئة عن هذا الكلام؟

فإن قيل: إنه تعالى كما توعد العصاة بالعقاب فقد وعد المطيعين بالثواب والفاسق يستحق الأمرين جميعًا، فلم يمكن بالدخول فى عمومات الوعيد أولى من الدخول فى عمومات الوعد، فيتوقف فيه، إن لم يقطع على أنه بفضله، وسعة جوده وكرمه يدخله الجنة.

قيل له: فكيف يصح القول بأن الفاسق مستحق للثواب، ولو كان كذلك لكان لا يستحق معه العقاب، وقد دللنا على استحقاقه للعقوبة، وبينا أن السارق إذا سرق عشرة دراهم من حرز على الشروط المعتبرة فى هذا الباب، وظفر به الإمام وهو مصر على ذلك، قطع يده بالآية على سبيل الجزء والنكال، ولن يكون ذلك كذلك إلا وما كان يستحقه من الثواب بطاعاته، قد سقط بارتكابه الكبيرة، فهذه جملة ما نقوله فى هذا الفصل.

فصل

وقد أورد رحـمه الله بعـد هذه الجملة الكلام فى أن الفـاسق يخلد فى النار ويعـذب فيـهـا أبدًا الآبدين دهر الداهرين، وعطف عليـه الكلام فى أنه يستحق العـقاب على طريق الدوام، وكان الترتيب الصـحيح فى ذلك هو أن يذكر أولا أن الفاسق يستحـق العقوبة على طريقة الدوام ثم يرتب على ذلك، الكلام فى أنه يعذب بالنار أبدا، غير أنا نسلك طريقـته ونجرى على منهاجه، فنبدأ بما بدأبه.

والذى يدل على أن الفاسق يخلد فى النـار ويعذب فيها أبـدًا ما ذكرناه من عمومات الوعيد، فإنها كمـا تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقـوبة، تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هـذه الآيات التى مرت، إلا وفيها ذكر الخلود والتأبيد أو ما يجرى مجراهما.

وهنا طريقـة أخرى مـرتكبة من السـمع، وتحريرها هو أن العـاصب لا يخلو حاله من أحد أمرين: إما أن يعفى عنه، أو لا يعفى عنه، فإن لم يعف عنه فقد بـقى فى النار خالدًا، وهو الذى نقوله، وإن عفى عنه فـلا يخلو إما أن يدخل الجـنة أولا، فـإن لم يدخل الجنـة لم يصح لأنه لا دار بيـن الجنة والنار، فـإذا لم يكن فى النار وجب أن يكون فى الجنة لا محـالة. وإذا دخل الجنة فلا يخلو؛ إمـا أن يدخلها مـثابًا أو متـفضلا عليـه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلا عليـه لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلابد من أن يكون حـاله مـتـمـيـزًا عن حـال الولـدان المخلدين وعن حـال الأطفـال والمجانين، ولا يجـوز أن يدخل الجنة مثابًا لأنه غـير مسـتحق، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح.

فإن قيل: ومن أين أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح؟

قلنا: لأن الثواب إنما يسـتحق على طريقة التعظيـم والإجلال، وما هذا سبـيله لا يسحن دون الاستـحقاق؛ ولهـذا فإنه لا يحـسن من الواحد منا أن

يعظم أجنبيًا على الحد الذى يعظم والده، وأن يعظم والده على الحد الذى يعظم به النبى ﷺ، أن يعظم النبى على الحد الذى يعظم رب العزة.

فهذا هو الكلام فى أن الفاسق يعذب بالنار أبد الآبدين.

وأما الكلام فى أن العقاب يستح على طريقة الدوام، فهو أنه لو لم يستحق على طريقة الدوام لكان لا يحسن من الله تعالى أن يعذب الفساق بالنار ويخلدهم فيها، وقد دللنا على أن الفاسق يعذبه الله تعالى أبد الآبدين، فدل على أن استحقاق العقاب على طريقة الدوام.

ودلالة على أخرى وهو المعتمد فى هذا الباب، وتحريره أن العقاب كالذم يثبتان فى الاستحقاق معًا ويزولان معًا، حتى لا يجوز أن يثبت فكذلك كان يجب مثله فى العقاب.

فإن قيل: ولم قلتم إن الذم والعقاب يثبتان معًا ويزولان معًا، حتى لا يجوز أن يثبت أحدهما ويسقط الآخر.

قيل له: لأن المثبت لأحدهما هو المثبت للآخر، والمسقط لأحدهما هو المسقط للآخر؛ ألا ترى أن المثبت والمؤثر فى استحقاقه إنما هو الإقدام على المعاصى والإخلال بالواجبات، وهذا يعنيه هو المثبت للعقاب؛ وهكذا فإن المسقط للذم إنما هو التوبة أو طاعة هى أعظم من المعصية، وهذا هو المسقط للعقاب، فصح أن المؤثر فى استحقاقهما واحد؛ وإذا كان كذلك وجب إذا استحق أحدهما على طريق الدوام، وجب أن يستحق الآخر أيضًا على سبيل الدوام، لأنه لا يجوز فى شيئين استحقاق على وجه واحد، وكان المؤثر فى إثبات أحدهما وإسقاطه هو المؤثر فى الآخر وإسقاطه أنه يستحق أحدهما دائمًا والآخر مقطعًا، بلا لابد أن يستحقًا منقطعين أو دائمين. فأما أن يستحق أحدهما دائمًا والآخر منقطعًا فمحال؛ إذا ثبت هذا، ومعلوم أن الذى يستحق دائمًا فكذلك العقاب.

فإن قيل: ومن أين أن الذم يستحق دائمًا؟ قيل له: إن ذلك مما لا يقع في إشكال، فمعلوم أن من لطم والده وكان مصراً عليه يحسن منه ومن غيره أن يذمه على ذلك الصنيع دائمًا، حتى لو قدر أن يميته الله تعالى ثم أحياه لكان يحسن من الوالد ذمه على صنيعه به، وكذلك يحسن من العقلاء أن يذموه به.

فإن قيل: كيف يصح قولكم إن العقاب يتبع الذم، وأنهما يثبتان معًا ويزولان معًا، ومعلوم أن القديم لو أقدم على قبيح لا يستحق الذم تعالى عن ذلك، ولا يستحق العقوبة. وجوابنا عن ذلك، أنا لم ندع أنهما يثبتان معًا ويزولان معًا على كل وجه، وأن أحدهما لا ينفصل عن الآخر بحال، وإنما قلنا: إنهما إن ثبتا واستحقا جميعًا ثبتًا معًا، فإن الذى يؤثر فى استحقاق أحدهما هو المؤثر فى استحقاق الآخر، وما أثر فى إسقاط أحدهما هو المؤثر فى إسقاط الآخر، وما هذا حاله فلابد من أن يكون مستحقًا على وجه واحد، فأما أن يستحقا منقطعين أو دائمين، وأما أن يكون أحدهما على سبيل الدوام والآخر على سبيل الانقطاع فلا.

فإن قيل: كيف يصح قولكم: إن الذم يستحق على طريق الدوام، وقياسكم العقاب عليه، ومعلوم أن المسيء والمساء إليه لو ماتا لسقط الذم، قيل له: إن سقط بموتهما شيء فإنما يسقط فعل الذم لا الاستحقاق، وكلامنا فى الاستحقاق، ولا حال ينتهى إليه المسيء إلا يحسن من الماء إليه ذمه وإن أماتهما الله تعالى مرارًا وأحياها مراراً. وبعد، فلو لم يستحق العقاب على طريقة الدوام، لكان لا يفترق الحال فى ذلك بين الكافر والفاسق، فكان لا يسحن من الله تعالى معاقبة الكفار على التأبيد، وفى علمنا يحسن ذلك منه، دليل على أن العقاب يستحق منه على طريقة الدوام سواء أكان الكلام فى الكافر، أو الفاسق.

فإن قيل: إن بينهما فرقًا، لأن طاعة الفاسق ترد عقاب معاصيه من

الدوام إلى الانقطاع، وهذا غير ثابت فـى حق الكافر. قيل له: هذا لا يصح لأنه لا تأثير لطاعـات الفاسق فى رد العقـوبة من الدوام إلى الانقطاع، ولولا ذلك وإلا كان يجب أن تنقطع عقوبة الكافر أيضًا، لأن فى أفعاله أيضًا ما هو طاعة فإن قيل: إن هذا ينبنى على أن للكافر طاعة، ونحن لا نسلم ذلك.

قلنا: إن الطاعـة ليست أكـثر من أن يفـعل ما أراده الله تعـالى، وفى أفعاله ما قد يريده الله تعالى، نحو رد الوديعة وشكر النعمة وبر الوالدين إلى غير ذلك، فكان يجب أن يرد عـقاب معاصيـه من الدوام إلى الانقطاع، كما فى طاعات الفاسق، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: إن الشرط فى الطاعة أن يعلم المطيع المطاع وليس كذلك حال الكافر.

قلنا: إن فى الكـفرة مـن يعـرف الله تعـالى ويقـر به، نحـو اليـهـود والنصارى، فكان يجب أن ينقطع عقابهم، ومعلوم خلافهم ذلك.

وبعد، فقال يقال فى الملحد أنه مطيع لـلشيطان بارتكابه الكبيرة وإقدامه على الفواحش وإن لم يعلمه ولا اعترف به.

وبعد، فلو ردت طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع لوجب أن ترد ذمه من الدوام إلى الانقطاع، وفى علمنا بأنه يستحق الذم دائمًا وأنه لا تأثير لطاعاته فى الذم البـتة، دليل على أن مقارنة الطاعة للمـعصية لا مما لا يرد عقابها من الدوام إلى الانقطاع على ما قاله الخالدى.

وأما الذى يقوله الخالدى[1] فى هذا الباب: فهـو أن الطاعة مزية على المعصية مـن حيث أن ما يستحق على الطاعة يجب فـعله ولا يجوز إلا خلال به، وليس كـذلك ما يستـحق على المعصـية، فـإنه يجوز التـفضل بإسـقاطه

(١) الخالدى: هو محمد بن إبراهيم بن شهاب أحد المعتزلة بالبصرة.

وعفـوه، فلهذا صح أن ترج طاعات الـفاسق عقـاب معاصـيه من الدوام إلى الانقطاع.

قـيل له: إن هذا المزية التى ذكـرتها ثابتـة لسـائر الطاعات على سـائر المعاصى بـه؛ ولا فرق بين الطاعات الفـاسق وطاعات الكافـر بها، فـهلا رد عقاب معاصيه من الدوام إلى الانقطاع؟

ويقال له أيضًا: إن الطاعة إذا كانت لا تؤثر بـنفسها، فالمعلوم أنه لو لم يستـحق عليها الثـواب لكان لا يكون لها تأثير البـتة، وكذلك الثـواب، فإن الثواب إنما يثبت له تأثير بطريقة الكثرة، حتى لو كان العقاب أكبر لحبط(١) به الثواب، ولو تسـاويا سقطًا جميعًـا، حتى لا يبقى ههنا إلا المزية التى أثبـتها للطاعـة على المعصـية، وهى وجوب أن يفـعل به ما يسـتحق على الـطاعة، وحسن التفضل بإسقاط ما يسـتحق على المعصية، وحال هذه المزية مع الطاعة كحالهـا مع معصية أخرى، فكان يجب إذا قـارنت معصية بمعصـية أخرى أن ترد عقابها من الدوام إلى الانقطاع، بل كان يجب أن ترد طاعات الغير عقاب معـاصيـه من الدوام إلى الانقطاع، لما ذكرنا أن هذه المـزية حالها مع طـاعاته كحالها مع طاعة الغير، وقد عرف خلافه.

فإن قيل: أو ليس من مذهبكم أن ثواب طاعاته يؤثر فى عقاب معصيته ولا يؤثر ثواب الغيـر فى ذلك، فهلا جاز مـثله فى مسألتنا؟ قلنا: أن بينهـما فرقا ظاهرًا، لأنه إنما وجب فى ثوابه أنه يؤثر فى عقابه لا محالة من حيث لا يمكن أن يستـحقها، مـعًا لأن الاستـحقاق يترتب علـى صحة الجمع بينهـما الجمع بيـنهما لا يمكـن، لأن أحدهما يسـتحق على طريق الجـزاء والنكال، والآخر على طـريق التعظيم والإجـلال وهما متنافـيان، وليس كـذلك فيـما ذكرته، فـتغيـر ممتنع أن يستحق أحـد الشخصـين الثواب، والآخر العـقاب، فسقط ما أورده.

وقد تمسكت المرجئة فى ذلك بوجوه، من جملتها:

ما روى عن النبى صلى الله عليه وعلى آله أنه قال "فخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فمحًا وهو يدل على ما اخترناه من المذهب.

وجوابنا، أن هذا الخبر لم تثبت صحته، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد، وخبر الواحد مما لا يوجب القطع، ومسألتنا طريقها العلم فلا يمكن الاحتجاج به.

فإن قيل: كيف يمكن ادعاء أن هذا الخبر منقول بطريق الآحاد، ومعلوم أن المرجئة على كثرتهم ينقلونه، ويستدلون به على أن الفاسق لا يخلد فى النار أبدًا، ويخرج منها.

قيل له: إن كثرة نقله الخبر فى الطريق الأخير مما لا اعتبار به، بل لابد من أن يستوى طرفاه ووسطه، ففسد هذا الكلام.

ثم إنا نعارضهم بأخبار رويت عن النبى ﷺ فى هذا الباب، من جملتها قوله صلى الله عليه: "لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق" وهذا يدفع ما احتجوا به فى المسألة، ومن ذلك ما روى عن النبى صلى الله عليه أنه قال: "من تردى من جبل فهو يتردى من جبل فى نار جهنم خالدًا مخلدًا" ومن ذلك قوله ﷺ "من قتل نفسه بجديدة فى يده يجأ بها بطنه فى نار جهنم أبدا"[(١)] أو قوله أيضًا: "من يحتسى سما يحتسى سما فى نار جهنم خالدًا أبدا"[(٢)] إلى غير ذلك من الأخبار المروية فى هذا الباب.

ولئن أمكن أدعاء التواتر فى الخبر الذى أورده ليتمكن به فى هذه الأخبار فإن الحال فيها أظهر، نقلها أكثر.

إنا نتأول هذا الخبر الذى أورده على وجه يوافق الأدلة، إن المراد: يخرج

---

(١) رواه البخارى والترمذى والنسائى.

(٢) رواه البخارى والترمذى والنسائى.

من النار، أى يخرج من عمل أهل النار قوم، ونظير ذلك موجود فى كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ.

أما من كتاب الله تعالى، فقوله تعالى: "وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها"(١) يعنى على عمل من استحق ذلك.

وأما من كلام الرسول عليه السلام، فهو أنه مر بمؤذن يؤذن ويقول: أشهد أن لا إله إلا الله، على الفطرة، فقال المؤذن: أشهد أن محمدًا رسول الله، فقال: صلى الله عليه: خرج من النار؛ أى من عمل أهل النار، كذلك الحال ههنا، ولا يجوز غير ما ذكرناه.

ومما يتعلق به المرجئة قوله "فأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك"(٢) وتعلقهم بهذه الآية على بعدها من وجهين: أحدهما هو أنه علق دوام عقاب الأشقياء بدوام السموات والأرض وهما منقطعتان لا محالة، فيجب فى العقاب المعلق دوامه بدوامهما أن يكون منقطعًا أيضًا؛ والثانى هو أنه تعالى قال: "إلا ما شاء ربك" فاستثنى وعلق بالمشيئة، وهذا يدل على أن العقوبات مما لا يدوم وينقطع على الحد الذى نقوله ونذهب إليه.

ومتى قلتم: إن هذا إن أوجب انقطاع عقاب الفساق، فليوجبن انقطاع عقاب الكفار أيضًا فالشقاء يتناولها جميعًا.

قيل لكم: إنا نعلم ضرورة من دين النبى ﷺ أن عقابهم لا ينقطع بل يدوم، ولهذا لا يخالفنا فيه الملحد والموحد، فيجب أن يكون المراد بالآية الفساد دون من عداهم.

وجوابنا عن ذلك، أن تعليق عقاب الأشقياء بدوام السموات والأرض

---

(١) سورة آل عمران - آية ١٠٣.

(٢) سورة هود - آية ١٠٦.

دل على انقطاع عـقاب أهل النار ليـدلن على انقطاع ثواب أهل الجنة أيضًـا، فقـد علق الله ثواب السعـداء بدوام السمـوات والأرض، حيث قـال: "وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فـها ما دامت السموات والأرض"[1] ثم قال من بعده "إلا ما شاء ربك"[2] فاستثنى منه وعلق بالمشيئة، كما فى الآية التى قبلهـا، ومعلوم أن ذلك لا يقـتضى انقطاع ثواب السـعداء وكذلك مـا قيل، فيجب أن لا يدل على انقـطاع عقاب الأشقياء، ثـم يقال لهم: إن هذا جهل منكم باللغة وبموضوعهـا، لأن المراد بقوله "ما دامت السموات والأرض"[3] التبعيد لا التوقيت، يدلك على ذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى: "حتى يلج الجـمل فى سم الخيـاط[4]" فـمعلوم أنه تعـالى لم يرد بهـذا الكلام إلا التبعيـد فقط، ومن كلام أهل اللسان قولهم: لا أفـعل ذلك ما در شارق وما لاح كوكب ولو ناح قمـرى وما هتفت حمامه ومـا لاح عارض وما لتى الله ملب وما دعا الله دعا وما بل البحر صوفه، إلى غير ذلك.

ومن شعر الشعراء قول بشر بن أبى حازم:

فرج لخير وانتظرى إيابى إذا ... ما الفارط الغيرى آبا

وقال آخر:

وأقسم المجد حقا لا يحالفهم ... حتى يحالف بطن الراحة الشعر

وقال آخر:

إذا شاب الغراب أتيت أهلى ... وصار القار كاللبن الحليب

(١) سورة هود - آية ١٠٨.

(٢) سورة هود - آية ١٠٦.

(٣) سورة هود - آية ١٠٦.

(٤) سورة الأعراف - آية ٤٠.

وقال أيضًا:

إلى أن يؤوب الفارطان كلاهما ... وينتشر فى القتلى كلبى بن وائل

وقد قال شيخنا أبو على: إن المراد بالسماوات والأرض المذكورة سموات الآخرة وأرضها وذلك مما يدوم ولا ينقطع، ولا معنى لاستبعاد هذا لكلام، فليست السماء بأكثر مما علاك فأظلك، ولا الأرض إلا ما هو تحتك فأقلك ففسد تعلقهم بالآية والحال ما قلناه.

ومتى سألوا عن الاستثناء وما وجهه كيف علق بالمشيئة قيل فى الجواب: المراد به القدر الذى يحاسبون فيه، ويقفون للحسان، فهذا ظاهر، فهذه جملة الكلام فى الجواب عن هذه الآية.

ومن قوى ما يعتمده المرجئة:

قوله تعالى: "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء[1]" وتعلقهم بهذه الآية من وجوه:

أحدها، أنه لابد من أن يكون التفضل مضمراً فى قوله: "إن الله لا يغفر أن يشرك به[1]" وإلا فمتى باب تلك الكافر وأسلم ونقدم على ما كان عليه الكفر فإنه يجب غفر أنه لا محالة، وإذا ثبت أن التفضل مضمر هذه الجملة فكذلك فى الجملة الثانية أيضًا، لتطابق النفى الإثبات، وليوافق آخر الكلام أوله؛ فيقضى ظاهر الآية أنه تعالى لا يغفر الشرك ويغفر ما دونه تفضلا. والذى يصح غفرانه تفضلا مما دون الشرك ليس إلا الكبيرة، فإن الصغيرة تقع مغمورة لا محالة وفى ذلك ما أوردناه؛ فهذا وجه.

والثانى، هو أنه تعالى علق غفران ما دون الشرك بالمشيئة، فيقال ويعفر ما دون تلك لمن يشاء والمشيئة لا تدخل فى غفران الصغائر فإنها مكفرة فى

(١) سورة النساء - آية ٤٨.

جنب على ما لصاحبها من الثواب، فلابد من أن يكون المراد به الكبائر دون ما عداها من الصغائر؛ يزيد ذلك وضوحًا، أنه لا يقال يثيب الله تعالى الملائكة والأنبياء إن شاء، كما يقال يرزق فلانًا مالا وولدًا إن شاء، لا ذلك إلا لأن ما يجب فإنه لا مجال للمشيئة فيه، إذا ثبت هذا ومعلوم أن الصغيرة واجب غفرانها فالكبيرة تدخل تحت هذه الآية؛ وكذلك التائب لا يجوز أن يكون مرادًا بالآية فإن غفرانه أيضًا مما يجب، فليس إلا أن يحمل على الكبيرة على الحد الذى نقوله.

والثالث، أنه تعالى أضاف فى الآية الغفران إلى نفسه فقال: "ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء"(١) والذى يتعلق به من المغفرة ليس إلا مغفرة أصحاب الكبائر دون التائب وأصحاب الصغائر، فإن التائب بتوبته قد أزال ما استحق من العقاب، وكذلك صاحب الصغيرة باجتنابه الكبائر قد أزال عن نفسه ما استحق من العقوبة، ولا حاجة بهما إلى من يزيل عنهما العقوبة، والمغفرة إنما هو إزالة ما يستحق المرء من العقوبة، ولا يتصور والحال ما قلناه إلا فى صاحب الكبيرة دون من سواه.

والرابع، هو أن قوله يغفر ما دون ذلك عام، يتناول الصغائر والكبائر جميعًا، ألا ترى أن القائل إذا قال: ما فى كيسى فهو لفلان عن جميع ما فيه وشمل، حتى أن له أن يستثنى أى قدر شاء، فجيب القضاء بأنه تعالى يغفر ما دون الشرك صغيرًا كان أو كبيرًا.

والخامس، هو أنه لفظة دون لا تستعمل إلا فيما قرب من الشىء دون ما بعد عنه، ألا ترى أن القائل إذا قال: الألف فما دونه ليس يجوز أن يريد بالألف والشعيرة، وإن كان يجوز أن يريد به الألف وتسع مائة أو ما يجرى وهذا المجرى.

---

(١) سورة النساء - آية ٤٨.

فهذه هى الوجوه التى أوردوها فى هـذا الباب، ونحن نجيب عن فصل فصل من ذلك، بعد أن نجيب عن الكل بجواب مقفع إن شاء الله تعالى.

اعلم أن مشايخنا رحمهم الله تعالى قـالوا: إن الآية مفتقرة إلى البيان، لأنه قال: "ويغـفر مـا دون ذلك لمن يشاء"[1] ولم يبين من الذى يغـفر له، فاحـتمـل أن يكون المراد به أصحـاب الصغـائر، واحـتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر، فسقط احتجاجهم بالآية.

وإذا سئلنا عن بـيانه فى قوله تعـالى: "إن تجتنبوا كـبائر مـا تنهون عنه يكفر عنكم سيآتكم[2]" على هذا قال الحسن البصرى لما سئل عن هذه الآية: يا لكع، أما سـمعت فى قوله تـعالى: "إن تجتنبـوا كبائر مـا تنهون عنه[3]" الآية، فهذا أحد ما نمنعهم به من الاستدلال بهذه الآية.

ووجه آخر، هو أن أكـثر ما فى الآية تجويز أن يغفـر الله تعالى ما دون الشرط على مـا هو مقرر فـى العقل، فلو خلينا وقضـية العـقل لكنا نجوز أن يغفر الله تعالى ما دون الشرك لمن يشاء إذا سمعنا هذه الآية، غير أن عمومات الوعيـد تنقلنا من التجـويز إلى القطع على أن أصـحاب الكبائر يفـع بهم ما يستحقونه، وأنه تعالى لا يغفر لهم إلا بالتوبة وإلا نابة.

ومتى قيل: فـما تلك العمومـات؟ قلنا: قد احتججنـا بها فى المسأل، نحو قوله: "ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جـهنم خالدين فيها أبدا"[4] ونحو قـوله: "ومن يعمل سـوءًا يجز به[5]" ونحو قـوله: "بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئة فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون" ونحو قوله: "إن الأبرار لفى نعيم"[6] الآية، إلى غير ذلك مما يكثر عده.

---

(١) سورة النساء - آية ٤٨.
(٢) سورة النساء - آية ٣١.
(٣) سورة النساء - آية ٣١.
(٤) سورة الجن - آية ٢٣.
(٥) سورة النساء - آية ١٢٣.
(٦) سورة الانفطار - آية ١٤.

ونعود بعد هذه الجملة إلى تفصيل الكلام عليهم فى التعلق بهذه الآية، فنقول:

إن ما ذكرتموه أولا، أن التفضل إذا كان مضمرًا فى الجملة يجب أن يكون مضمرًا فى الجملة الثانية دعوى، فما دليلكم عليها؟

فإن قالوا: لا إشكال فى ذلك، فمعلوم أن القائل إذا قال لا آكل الفاكهة على الشبع وآكل الحلوى، كان مراده وآكل الحلوى على الشبع، وكذلك ههنا.

قلنا: إن هذا ليس بوزن مسألتنا، فإن الشبع مذكور فى الجملة الأولى مظهر فيها، فلا يمتنع أن يكون مضمرًا فى الجملة الثانية، وليس كذلك ما نحن فيه، فإن التفضل غير مذكور فى الجملة الأولى ولا مظهر فيها حتى يجب أن يكون مضمرًا فى الجملة الثانية، بل إنما أثبتناه فى الجملة الأولى لدلالة دلت عليه، وحجة، قامت به، واقتضاه، ولم يثبت مثل تلك الأدلة فيما دون الشرك، فبطل احتجاجهم من هذا الوجه. وبعد، فليس يجب إذا كان الشىء مظهرًا فى الجملة الأولى من الكلام أن يكون مضمرًا فى الجملة الثانية لا محالة، فإن قائلا لو قال: لا أعطى أهل الرى شيئًا وأعطى العلماء، لم يقتض قوله هذا كون العلماء من الرى، بل يجوز أن يكونوا من البصرة أو غيرها من البلدان، كذلك ههنا. وبهذه الجملة أجبنا الحنيفة عن قولهم: إن قول النبى ﷺ "ألا لا يقتل مؤمن بكافر" يجب أن يكون محمولا على الحربى لأنه قال بعد ذلك: "ولا ذو عهد فى عهده"، فيكون المراد به ولا ذو عهد فى عهده بكافر، لأن الكافر إذا كان مذكورًا فى الجملة الأولى فلابد من أن يكون مضمرًا فى الجملة الثانية لا محالة، ولن يكون كذلك إلا والمراد بالكافر المذكور فى الخبر الحربى، فالمعلوم أن الذى يقتل بالذمى وإنما الذى لا يقتل بالذمى هو الحربى.

وقلنا: إن قوله ألا لا يقتل مؤمن بكافر، كلام مستقل بنفسه، وليس

يجب إذا كان فيه ذكر الكافر أن يكون ذلك مضمرًا فى الجملة التى تليه لا محالة.

وبعد، فلو كان التفضل فى الجملتين جميعًا على ما ظنوه، لوجب إذا أظهر فى الجملة الثانية ما يخالفه، فيقول: ويغفر ذلك لمجتنبى الكبائر أن يتناقض كلامه كما فى قوله تعالى: "فلا تقل لهما أف[1]" فإنه لما اقتضى بظاهره نفى التأفيف وبفحواه نفى الشتم لم يجز أن ينضم إلى ما يخالف فحواه فيقول: فلا تقل لهما أف وأضربهما، لأنه يعد كلامه فى المناقضة، كذلك كان يجب مثله ههنا، ولهذا الوجه منعنا من القول بدليل الخطاب، وقلنا: إن قوله عليه السلام "فى سائمة الغنم الزكاة" لو دل على مالا زكاه فيه، لكان يجب إذا قال: فى سائمة الغنم زكاة وفى المعلوفة أيضًا زكاة أن يتناقض كلامه، لأن المناقضة هى أن يثبت بآخر الكلام ما نفى بأوله أو ينفى بآخره ما أثبته بأوله؛ وعلى زعمهم هذا، لو قال: فى سائمة الغنم زكاة، كان قد أثبت بزكاة فى السوائم بالظاهر، ونفاء عن المعوفات بدليل الخطاب، ومتى قال بعده: فى المعلوفة أيضا زكاة ق أثبت تأخر الكلام ما نفاه بأوله، وهذا صريح المناقصة على ما ذكرناه. كذلك فى هذه المسألة التى نحن بصددها.

وبعد، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه، لكان يجب أن لا يغفر الله مالى ما دون الشرك بالتوبة، لأنه وعد أن يغفر، فصلا، والمعلوم خلافه؛ فهذا هو الكلام على الوجه الأولى.

وأما ما ذكروه ثانيا، من أن الواجب لا يعلق بالمشيئة، فلا يصح؛ لأنه كما يراد التفضل ويعلق بالمشيئة، فقد يراد الواجب ويعلق بالمشيئة، وعلى هذا قوله تعالى: "ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم"[2] فعلق قوله: "أو

(١) سورة الإسراء - آية ٢٣.

(٢) سورة الزخرف - آية ٢٤.

يتوب عليهم" بالمشيئة، مع أنه إما أن يراد به قبول التوبة أو اللطف للتوبة، وأى ذلك كان فهو واجب عليه، فصح أن تعليق الشىء بالمشيئة لا يقدح فى وجوبه والغرض بهذا الجنس من الكلام الإبهام على السامع، وذلك مما لا مانع يمنع منه إذا تعلق به الصلاح، ونظيره قوله تعالى: "وأرسلناه إلى مائة أو يزيدون"(١) أبهم على السامع لما كان الصلاح تعلق بأنهم لا يعلموا كما كانوا.

وأما ما قالوه ثالثا، ومن أنه أضاف الغفران إلى نفسه، فالذى له ولأجله جاز تلك الإضافة، هو أنه تعالى لما كان هو المعاقب، وكان هو الذى لا يختار أن يعاقب المكلف العقوبة التى كان يستحقها من قبل، لم يمتنع أن يضيفه إلى نفسه سواء كان واجبًا من باب التفضل، وعلى هذا صح قوله تعالى: "وإنى لغفار لمن تاب وآمن عمل صالحا ثم اعتدى"(٢) فأضاف الغفران إلى نفسه، مع أنه واجب عليه فكيف يصح ما قالوه؟

ومتى قيل: إن استعمال الغفران فى هذا الموضع مجاز، قلنا: إن ذلك مما لا وجه يقتضيه، وكيف يقال إنه مجاز فى هذا الموضع، مع أنه يطرد على اطراده فى غير هذا الموضع.

وأما ما قالوه رابعًا: من أن "ما" عام، فإنه وإن كان كذلك، إلا أنه لا يجوز أن يعم ههنا لأنه قال فى آخره: "لمن يشاء" فيجب أن يكون المراد به ويغفر لبعض مرتكبى ما دون الشرك، وجرى فى ذلك مجرى قول القائل: لا أعطى الزيدين شيئًا، وأعطى العمرين من أشاء، فكما أنه يريد به التبعيض دون العموم، فكذلك ههنا.

وأما ما قالوه خامسًا، من أن لفظ دون، إنما تستعمل فى ما قرب منه

(١) سورة الصافات - آية ١٤٧.

(٢) سورة طه - آية ٨٢.

الشيء دون ما بعد عنه، فلا يصح؛ لأنه يجوز استعماله فى الموضعين جميعًا حقيقة، ولهذا فإن أحدنا إذا قال: السلطان فمن دونه فى بلد كذا لما شملهم من القحط فى شدة وبلية لم يجب أن يريد به السلطان ووزيره، بل يريد به من عداه من الأكابر والأصاغر، وإذا كان هذا هكذا فقط سقط تعلقهم بالآية من هذه الوجوه، وثبت أن المراد بها التائب وصاحب الصغيرة على ما ذكرناه.

وأحد ما يتعلقون به، قوله تعالى: "إن اله يغفر الذنوب جميعًا[١]" وجوابنا أنه لا تعلق لكم بظاهر الآية، لأن ظاهرها يقتضى أن يغفر الله تعالى الذنوب كلها سواء كان ذنبًا لكفرة أو الفسقة.

ومتى قالوا: إن الكافر مستثنى منه بقوله "إن الله لا يغفر أن يشرك به"[٢] قلنا: فكذلك الفاسق المرتكب الكبيرة المصر على ذلك مستثنى منه بقوله: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه[٣]" الآية. وعلى طريق أن ما قالوه إغراء للمكلف بالقبيح، وذلك لا يحسن من الله تعالى، فيجب أن يكون المراد به أن يكون يغفر الذنوب جميعًا بالتوبة. وعلى هذا قال عقيبه "وانيبوا إلى ربكم[٤]" وأكده بقوله: "من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون[٤]"؛ فلولا أن المراد به ما ذكرناه، وإلا كان لا يكون لقوله جل وعز: "من قبل أن يأتيكم العذاب" معنى، ومتى قالوا: إن المراد بقوله "وانيبوا" الإنابة إلى الإسلام لا الإنابة التى هى التوبة، بدليل الآيات التى ذكرها الله تعالى بعد، نحو قوله وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب[٥]" إلى قوله "أليس فى جهنم مثوى للمتكبرين[٦]" قيل لهم: إن الإنابة تحتمل أن تكون إنابة إلى

(١) سورة الزمر - آية ٥٣.
(٢) سورة النساء - آية ٤٨.
(٣) سورة النساء - آية ٣١.
(٤) سورة الزمر - آية ٥٤.
(٥) سورة الزمر - آية ٥٤.
(٦) سورة الزمر - آية ٦٠.

الإسلام، وتحتمل أن تكون الرجوع عن المعصية، فمن خصصه بالرجوع إلى أحد الوجهين دون الثانى، فقد خصصه بغير دلالة. ومتى قيل: ليس هذا من ألفاظ فى العموم، حتى يقال: إنكم قد خصصتم من دون دلالة، وإنما هو من باب ما يقال: إن العبارة الواحدة أريد بهـا معنيان مختلفان، فكيف يصح لكم ذلك؟ قيل له: الإنابة إذا كـان يراد بها به الرجوع، وذلك يحتمل أن يراد به الرجوع إلى الإسلام، وأن يراد بها الرجوع عن المعصية، فإن كل واحد منهما رجوع الله إلى الله تعالى، لم يكن لتخصيص الوجهان دون الثانى وجه.

وأحد مـا يتعلقون به، قـوله تعالى: "وإن ربك لذو مغـفرة للناس عن ظلمهم"(١) قـالوا: بين أنه يغفـر للظلمـة فى حـال ظلمهم، وفى ذلك مـا نريده.

وجـوابنا عن ذلك، أن الأخد بظاهـر الآية مما لا يجوز بالإنفـاق، لأنه يقتضى الإغراء على الظلم، وذلك مما لا يـجوز على الله تعالى فلابد من أن يؤول، وتأويله هو أنه يغفر للظالم على ظلمه إذا تاب.

فـإن قيل: إن هـذا ذكرتموه ينبـنى على أن لفظة "الناس" المذكـورة فى الآية تقتضى العموم، ونحن لا نسلم ذلك.

قـيل لـه: قـد بينا أن الـلام إذا دخل على اسم جنس ولم يـكن هناك معهود ينصرف إليه، فلابد من أن يفيـد استغراق الجنس فيقتضى الإغراء على ما ذكرناه، فليس إلا أن يقال فى تأويله ما بيناه.

ومتى قـالوا: ليس يجوز أن يسمى الـتائب ظالمًا، والآية تقتـضى جواز ذلك ففسد تأويلكم.

قلنا: ليس يمتنع أن يسمى التائب ظالمًا، فإن من رمى مسلمًا وتاب قبل الإصابة يسمى ظالمًا على توبته، فكيف يصح ما ذكرتموه؟ يزيد ذلك وضوحًا،

(١) سورة الرعد - آية ٦.

أن الظالم اسم مشتق غير منقول من اللغة إلى الشرع، فيجوز أن يسمى به التائب وغير التائب، وعلى هذا قال آدم عليه السلام: ربنا ظلمنا أنفسنا الآية؛ فسمى نفسه ظالمًا وإن كان قد تاب. وقال موسى عليه السلام: "رب أنى ظلمت نفسى فاغفر لى"(١) فغفر له على توبته.

غير أنا لا نطلق هذا اللفظ على التائب لأنه يوهم الخطأ، ويقتضى استحقاقه للذم وهو غير مستحق للذم، وإذا كان الذى له ولأجله لم يجز للواحد أن يصف التائب بأنه ظالم هو ما ذكرنا من إيهامه الخطأ، وذلك مرفوع عن كلام الله جل ذكره، لما قد ثبت عدله، لم يمتنع أن يصفه الله تعالى به، إذ لا يريد به إلا المعنى الصحيح، وجرى ذلك مجرى قوله تعالى: "وعصى آدم ربه فغوى"(٢) فكما أنه جاز له إجراء لفظ العاصى على آدم لثبوت حكمته جل وعز، لأنه لم يرد به إلا المعنى الصحيح دون الفاسد، ولم يجز لنا ذلك لما لم تثبت حكمتنا، كذلك ههنا، فهذا تمام القول فى هذه الآية.

وأحد ما يتعلقون به قوله تعالى: "فأنذركم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى. الذى كذب وتولى(٣)" والفاسق لم يكذب ولم يتول، فيجب أن لا يعذب على الحد الذى نقول. وجوابنا عن ذلك، لا نعلق لكم بظاهر هذه الآية، لأن ظاهر الآية يقتضى أن لا يعذب بالنار قطعًا وأنتم لا تقطعون بذلك، وعلى أن فى الكفر ما لا يكون تكذيبًا نحو الزنا بين يدى رسول الله صلى الله عليه، ونحو الاستحقاق به بالشتم أو الضرب أو غير ذلك، فيجب فى الكافر الذى هذا سبيله أن لا يصلى النار، وقد عرف خلافه.

---

(١) سورة القصص - آية ١٦.

(٢) سورة طه - آية ١٢١.

(٣) سورة الليل - الآيات ١٤، ١٥، ١٦.

وأيضًا، فإن قـوله تعالى "فأنذرتكم نارا تلظى[1]" نكرة، فأكثـر ما فيه أن لا يصلى تلك النار إلا الأشقيـاء الذين يكذبون، فمن أين أنه لا يجوز أن يصلى الفـاسق بغيـرها من النيران، فـبطل ما ذكـرتموه؛ وعلى أن ظاهر الآية يقتضى الإغراء، لأن الفاسق متى أعـتقد وعلم أنه وإن أتى بكل فاحشة وبلغ فى الفسق كل مبلغ لا يصلى بالنار، كان مغرى على الـقبيح ومحرضًا عليه، وذلك لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل: إن الإغراء يزول بالخوف من أن يعـاقبه فى الموقف بالتعطيش وغيـره من أنواع العقوبات، قلنا: إن هذا خـرق الإجماع، لأن الأمـة اتفقت على أن من استحق العقوبة إذا لم يعـاقبه الله تعالى بالنار فى دار الآخرة، لا يعاقبه خارج النار.

وعلى أن شيـخنا أبا الهـذيل، ذكـر أن الآية تتناول الكافـر والفـاسق جميعًـا، لأن قولـه: "تولى" يجوز أن يكون المراد به الفـاسق غيـر أن هذا الكلام يضعف من طريق العربية.

ومما يتمسكون به قوله تعالى: "ولا تيأسـوا من روح الله أنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون[2]" قالوا: إن الآية تدل على أن الذى يجب أن يكون آيسًا من روح الله تعالى إنما هو الكفار دون الفاسق.

وجوابنا، إن اليأس المذكور فى الآية، إنما هـو إنكار الجنة والنار، فأكثر ما تتـضمنه الآية أن الفـاسق لا ينكره، ونحن لا نقول إنه ينكـره، فلا يصح التعلق به.

فإنه قيل: إن هذا تخصيص من دون دلالة، قيل له: إنا خصصناه بذلك للأدلة الدالة عليه، وهى عمومات الوعيد.

---

(١) سورة البلد - آية ١٤.

(٢) سورة يوسف - آية ٨٧.

فإن قيل: إن هذه الآية ليس بأن تحمل على عـمومات الوعيد أولى من أن تحمل عمومات الوعيد على هذه الآية، فيجب أن يتوقف فيهما، فقد وقف القولان موقفًا واحدًا. قيل لهم: إن الدلالة قد دلت على أن الفاسق ييأس من رحمة الله يوم القيامة لا مـحالة، فلم يكن بدمن أن يحمل اليأس المذكور فى الآية على إنكار الجنة والنار، ففسد ما قالوه.

وقد قـالت المرجئـة: لو أمكن الاستـدلال بعمومـات الوعيـد والآخذ بظاهرها لأمكن مـثله فى قـوله تعـالى "ومن لم يحكم به أنزل الله فـأولئك الكافرون"[1] فلو أخذتم بذلك، وأجبتم إلى هذا الكلام لزمكم القول بأن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر، وذلك دخول فى مذهب الخوارج، وأنتم لا تقولونه ولا ترضونه مذهبا. قـيل له: إنما خصصنا هذه الآية لدلالة دلت عليه وحدة قامت به ولم تـقم مثل الدلالة فى عمومات الوعـيد، وليس يجب إذا خصصنا عامًـا لدلالة اقتضته ووجه أوجبـه، أن نخص كل عام فى كتاب الله تعالى، وإن لم تقتضيه دلالة.

وبعد، فإن قوله بما أنزل الله عام، كـما أن قوله ومن لم يحكم بجميع ما أنزل الله فهـو كافر، ونحن هكذا نقول، فعلى هـذه الطريقة يجرى الكلام فى هذا الباب.

فصل فى الشفاعة

ووجه اتصاله بباب الوعيد، هو أن هـذا أحد شبه المرجئة الذين يوردون علينا طعنًا فى القوم بدوام عقاب الفـساق. وجملة القول فى ذلك، هو أنه لا خلاف بين الأمـة فى أن النبى صلى الله عليـه ثابتة للأمـة، وإنما الخلاف فى أنهما ثبتت لمن؟

---

(١) سورة المائدة - آية ٤٤.

فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين، وعند المرجئة أنها للفساق من أهل الصلاة.

ونحن قبل الاشتغال بالدلالة على صحة ما اخترناه من المذهب، نذكر الشفاعة.

أعلم أن الشفاعة فى أصل اللغة مأخوذة من الشفع الذى هو نقيض الوتر، فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعًا.

وأما فى الإصلاح، فهو مسألة الغير أن ينفع أو أن يدفع عنه مضرة، ولابد من شافع ومشفوع له ومشفوع فيه ومشفوع إليه. وقد سأل رحمه الله نفسه، إن المشفوع إليه إذا أجاب الشفيع هل يكون مكر ما له أم لا؟ والأصل فيه، أنه يكو مكرمًا له، لأنه لابد من أن يكون قد قصد بالإجابة إكرامه، وإلا لم يكن إيصاله تلك المنفعة إلى الغير ودفعه ذلك الضرر بشفاعته.

إذا ثبت هذا، فالذى يدل على ما ذكرناه، هو أن شفاعة الفساق الذين ماتوا على الفسوق ولم يتوبوا يتنزل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد الغير وترصد للآخر بقتله، فكما أن ذلك يقبح فكذلك ههنا هذا والذى ذكره قاضى القضاة.

والذى يذهب إليه أبو هاشم، هو أنه تحسن الشفاعة مع إصرار المذنب على الذنب كما فى العفو، ولعل الصحيح فى هذا الباب ما اختاره قاضى القضاة.

وأحد ما يدل على ذلك أيضًا، لأن الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة فلا يخلو؛ ما أن يشفع، أولا؛ فإن لم يشفع لأنه يقدح بإكرامه، وإن شفع فيه لم يجزأ أيضًا لأنا قد دللنا إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وأن المكلف لا يدخل الجنة تفضلا.

وأيضًا، فقد دلت على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام، فكيف

يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبى عليه السلام والحال ما تقدم، ومما يدل على ذلك قوله تعالى "واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا"[1] الآية، وقوله تعالى "وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع"[2] فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع البتة، فلو كان النبى شفيعًا للظلمة لكان لا أجل وأعظم منه.

ويدل على ذلك أيضًا قوله تعالى: "أفأنت تنقذ من فى النار[3]" وقوله: "ولا يشفعون إلا لمن ارتضى"[4].

وقد أورد رحمه الله بعد هذه الجملة الكلام فى فائدة الشفاعة وموضوعها.

وجملة ذلك أن فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفيع، والدلالة على منزلته من المشفوع.

وأما موضوعها فقد اختلف الناس فيه، فعندنا أن موضوع الشفاعة هو لكى يصل المشفوع له إلى حاجته، ثم إن حاجته إما أن تكون نفعًا يناله من مال وحشمة وتمييز وخلعة، أو ضرر يدفع عنه.

وقد خالف فى لك المرجئة، وقالت: إن موضوعها إنما هو لدفع الضرر عن المشفوع له لا غير، وذلك ظاهر الفساد؛ فإن الوزير مثلا كما يشفع إلى السلطان ليزيل عن حاجب من حجابه الضرر، فقد يشفع ليخلع عليه ويميزه ومن الحجاب، ففسد ما ظنوه.

ومتى قيل: إن الشفاعة التى هذه سبيلها ترجع إلى ما ذكرناه، فإن

(١) سورة البقرة - آية ٤٨.

(٢) سورة غافر - آية ١٨.

(٣) سورة الزمر - آية ١٩.

(٤) سورة الأنبياء - آية ٢٨.

الحاجب لو لم يستضر بانحطاط رتبته لكان لا يكون للشفاعة فى رفع مرتبته وتميزه عن غيره معنى.

قلنا: إن هذا تعسف ولا وجه له، بل لو جعل الأصل فى هذا الباب النفع، ويرجع بدفع الضرر إليه، لكان أولى وأوجب.

فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة، خلاف ما تقوله المرجئة.

وقد تعلقوا فى ذلك بما روى عن النبى ﷺ أنه قال: "شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى" وقالوا: إن النبى ﷺ قد نص على صريح ما ذهبنا إليه.

والجواب، أن هذا الخبر لم تثبت صحته أولا، ولو صح فإنه[1] منقول بطريق الآحاد عن النبى، ومسألتنا طريقها العلم، فلا يصح الاحتجاج به.

ثم إنه معارض بأخبار رويت عن النبى ﷺ فى باب الوعيد، نحو قوله: "لا يدخل الجنة تمام ولا مدمن ولا عاق"[2] وقوله: "من قتل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يجأبها بطنه يوم القيامة فى نار جهنم خالداً مخلداً" إلى غير ذلك، فليس بأن يوجد بما أوردوه بما أولى من أن يوجد بما رويناه، فيجب اطراحهما جميعًا، أو حمل أحدهما عن الآخر، فنحمله على ما يقتضيه كتاب الله وسنة رسوله، ونقول: المراد به شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى إذا تابوا. ومتى قالوا: إن التائب فى غنى عن الشفاعة ولا فائدة فيها، قلنا ليس كذلك، فإن ما استحق التائب من الثواب قد أنحبط بارتكابه الكبيرة، ولا ثواب له إلا مقدار ما قد استحقه بالتوبة، فيه حاجة إلى نفع التفضل عليه. فإن قالوا: إن ذلك شيء وقد وعده الله به حيث يقول "ويزيدهم من فضله" فلا يثبت للشفاعة والحال ما ذكرتموه تأثير.

(١) رواه أبو داود والترمذى وابن ماجة وأحمد.

(٢) رواه أحمد وابن ماجة والنسائى.

قلنا: إنه تعالى لم يذكر أنه يزيدهم من فضله دون شفاعة النبى ﷺ، فلا يمتنع تجويز أن يكون التفضل هو هذا الذى قد وعد به، بل لا يمنع أن يتفضل عليهم نوعًا آخر من التفضل، ففضله أوسع مما يظنونه. وقد قال أبو الهذيل: إن الشفاعة إنما أثبتت لأحاب الصغائر وذلك لا يصح، لأن الصغائر تقع مكفرة فى جنب الطاعات.

فإن قيل: إن النبى ﷺ يشفع ليعاد ما قد أنحبط بصغيرته من الثواب.

قيل له: إن ذلك قد أنحبط وبطل وخرج من أن يستحق، فكيف يصح عوده بالشفاعة؟ ثم يقال لهؤلاء المرجئة: أليس أن الأمة اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء دعاء لأن يجعلهم الله تعالى من الفساق وذلك خلف.

فإن قالوا: أليس أن الأمة قد اتفقت على هذا فقد اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من التوابين ومن أهل التوبة، ثم لم يلزم أن يكون هذا الدعاء لأن يجعلهم فساقًا ملعونين، فهلا جاز مثله ههنا؟

قلنا: إن بين الموضعين فرقًا لأن عندكم أن الشفاعة لا تصح ولا يثبت لها معنى إلا للفساق، فسؤال الله تعالى ودعاؤه حتى يجعله من أهل الشفاعة دعاء له حتى يجعله من أهل الفسوق، وليس كذلك الحال فى قولنا اللهم اجعلنا من التوابين ومن أهل التوبة، لأن هذا القول يحسن من أصحاب الصغائر والكبائر جميعًا، حتى يحسن من الأنبياء.

وأيضًا، فما من شىء نفعله من المباحات إلا ويجوز أن يقع فيها ما هو معصية، وإذا كان ذلك مجوزًا، حسن منا الدعاء بهذه الدعوة، ولم يتضمن الدعاء بأن يجعلنا الله تعالى من المتعاطين للأفعال القبيحة والمخلين بالواجبات؛ فقد ذكرنا أن التوبة قد تحسن عما لا يقبح أصلاً، وليس هكذا حال الشفاعة عندكم، فإن النبى ﷺ لابد من أن يعلم أنه إن لم يشفع له عاقبه الله تعالى بما ارتكبه من الكبائر.

على أن غرض الأمة بهذه الدعوة لو ثبت اتفـاقهم عليها، أن يسهل الله لهم السـبيل إلى التـوبة بالألطاف وما يجـرى مجـراها لما هو غرضـهم بتلك الدعوة، ولا يمكنهم أن يـكيلوا علينا بهذا الكيل، فالمـرء ما لم يكن من أهل الكبيرة لا تحسن شفـاعته على موضوع مقالتهم، ويقـال لهم أيضًا: ما قولكم فيمن خلق بطلاق امـرأته، أنه ليفعل ما يستحق به الشـفاعة؟ أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة، ويصـير من أهل الفسوق والعصيـان ولابد من بلاء وحسبك من مذهب هذه حاله فسادًا. فعلى هذه الطريقة يجرى الكلام فى هذا الباب.

* * *



الأصل الرابع
المنزلة بين المنزلتين



الأصل الرابع
وهو الكلام فى المنزلة بين المنزلتين

فصل

اعلم أن هذا الفصل كلام فى الأسماء والأحكام ويلقب بالمنزلة بين بالمنزلتين.

ومعنى قولنا: إنه كلام فى الأسماء والأحكام، هو أنه كلام فى أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه المؤمن، وإما يسمى فاسقًا. وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذى ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليس منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما.

إذا ثبت هذا، فاعلم، أن المكلف لا يخلو حاله من أحد أمرين: فإما أن يكون مستحقًا للثواب، أو يكون مستحقًا للعقاب؛ فإن كان مستحقًا للثواب فهو من أولياء الله، وإن كان مستحقًا للعقاب فهو من أعداء الله تعالى.

ثم إنه إن كان مستحقًا للثواب فلا يخلو: إما أن يستحق الثواب العظيم، أو يستحق ثوابًا دون ذلك؛ فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو: إما أن يكون من بنى آدم، أو لا يكون. فإن لم يكن من بنى آدم فإنه يسمى ملكًا ومقربًا. وما يجرى هذا المجرى، وإن كان من بنى آدم، سمى نبيًا ومصطفى ومختارًا، إلى غير ذلك.

وإذا استحق ثوابًا دون ذلك، فإنه يسمى مؤمنًا نقيًا صالحًا، سواه كان من الجن أو من الإنس.

وإن كان من أعداء الله تعالى، فلا يخلو: إما أن يكون مستحقًا للعقاب العظيم، أو العقاب دون ذلك.

فإن كان مستحقًا للعقاب العظيم، فإنه يسمى كافرًا، والكفر أنواع: من ذلك النفاق، وهو أن يسر صاحبه خلاف ما يظهره؛ ومنه الارتداد، وهو أن يكون كان مؤمنًا ثم خرج عنه إلى الكفر، ومنه التهود والتنصر والتمجس، وتعداد ذل وشرحه يطول.

وإن استحق عقابًا دون ذلك سمى فاسقًا.

ولما اقتضت هذه الجملة التى تقدمت أن يذكر حقيقة المدح والذم، والتعظيم والتبجيل، والاستخفاف والإهانة، والثواب والعقاب، والموالاة والمعاداة أخذ رحمه الله يتكلم عليها وأكثرها قد تقدم، غير أنا نجمعها ههنا، فنقول:

إن المدح هو كل قول ينبئ عن عظم حال الغير، فهو إذن قول وقع على وجه دون وجه، وكل وجه وقع على وجه دون وجه فلابد أن يقصد كما فى الكون خبرًا، فإنه لما أن يقع لما جاز أن يقع خبراً وجاز أن يقع ولا يكون خبرًا، لم يكن بد من قصد له ولمكانه صار خبراً.

ثم إن المدح على ضربين: أحدهما ضرب مدح يستحق بالطريق الذى يستحق به الثواب، وذلك نحو المدح المستحق على أداء الواجبات واجتناب المقبحات، والثانى، مدح لا يستحق بهذه الوجه، وذلك كالمدح على استواء الأعضاء وحسن الوجه والقد والقامة وغير ذلك.

وأما الذم، فهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير، ويعتبر فيه القصد كما فى المدح.

وهو أيضًا على وجهين: أحدهما، يستحق على الطريقة التى يستحق بها العقاب، وذلك كالذم المستحق على الإخلال بالواجبات والإقدام على

المقبحات، والثانى، لا يستحق على هذه الطريقة، وذلك نحو الذم على دمامة الخلقة والشكل والعرج وما شاكل ذلك.

وأما التعظيم والاستخفاف فهما كالمدح والذم سواء، غير أنهما إنما يستعملان فى القول، والفعل جميعًا، والمدح لا يستعملان إلا فى الأقوال.

وأما التبجيل، فهو رفع منزلة الغير، فهو إذن يخالف المدح والتعظيم، ولهذا لا يقال فلان يبخل الله تعالى كما يقال يعظمه ويمدحه، لما كان المرجع به إلى رفع منزلة الغير وذلك فى الله غير متصور؛ وليس كذلك المدح والتعظيم، فإنه ليس بأكثر من قول أو فعل ينبئ عن حال الغير، فيتأتى فى الله تعالى وفى غيره.

وأما الثواب، فهو كل نفع مستحق على طريق التعظيم والإجلال، ولابد من اعتبار هذه الشرائط، ولو لم يكن منفعة وكان مضرة لم يكن ثوابًا، ولو لم يكن مستحقًا لم ينفصل عن التفضل، وكذلك فلو لم يكن مستحقًا على سبيل التعظيم والإجلال لم ينفصل عن العوض، وإذا حصل هذه الشرائط كلها فهو ثواب.

وأما العقاب، فهو كل ضرر محض يستحق على طريق الاستحقاق والنكال. فلابد من أن يكون ضررًا، لأنه لو كان منفعة لم يكن عقابًا، وكذلك فلو لم يكن مستحقًا لم ينفصل عن الظلم وهكذا فلو لم يستحق على سبيل الاستحقاق والنكال لم ينفصل عن الحدود التى تقام على التائب وعن هذه الآلام والمصائب النازلة من جهة الله تعالى.

وأما الموالاة فهى مفاعلة من الولاية، والولاية قد تذكر ويراد بها النصرة، كما قال الله تعالى: "لا مولى لهم"(١) أى لا ناصر لهم؛ وقد تذكر ويراد بها الأولى، قال الله تعالى: "إنما وليكم الله ورسوله"(٢) الآية، أى

(١) سورة محمد - آية ١١. (٢) سورة المائدة - آية ٥٥.

الأول بكم إنما هو الله ورسوله والمؤمنون بهذا الوصف؛ وقد تذكر بها المحبة، وهو إرادة الغير، يقال: فلان ولى فلان، أى يريد خيره، ولذلك لا تستعمل فى القديم تعالى لأن النفع والضرر مستحيلان عليه، وإذا استعمل فقيل: فلان من أولياء الله، فذلك على طريق التوسع، والمراد به أنه يريد نصرة أولياء الله أو يريد خيرهم. وإذا قيل: إن الله ولى عبده، فالمراد به أنه يريد إثابته والتفضل عليه.

وأما المعاداة فمفاعلة من العداوة أيضًا، ومعناه إرادة نزول الضرر بالغير، وإذا قيل: فلان يعادى الله تعالى، فالمراد به أنه يريد نزول الضرر بأوليائه، وإذا قيل فى الله تعالى أنه عدوه، فالمراد به أنه يريد معاقبته.

فصل

وإذا قد فرغنا عن حقيقة هذه الألفاظ وما يتصل بها، عدنا إلى المقصود بالباب.

وجملة القول فى ذلك أن الغرض بهذا الباب هو أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا ولا كافرًا، وإنما يسمى فاسقًا.

وقد جعل رحمه الله الكلام فى ذلك فى فصلين: أحدهما، فى أنه لا يسمى مؤمنًا خلاف ما يقوله المرجئة. والثانى، فى أنه لا يسمى كافرًا على ما يقوله الخوارج.

والذى يدل على الفصل الأول، وهو الكلام فى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا، هو ما قد ثبت أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة، فإذا قد ثبت هذان الأصلان، فلا إشكال فى أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمنًا.

ونحن وإن منعنا من إطلاق هذا الاسم على صاحب الكبيرة، فلا منع

من إطلاقه عليه مقيدًا، فيجوز وصفه بأنه مؤمن بالله ورسوله لأنه لا يمتنع أن يفيد هذا الاسم بإطلاقه مالا يفيده إذا قيد، فإنك تعلم أن الرب إذا أطلق لا ينصرف إلا إلى القديم تعالى، وإذا قيد يجوز أن يراد به غير الله تعالى فيقال: رب الدار ورب البيت.

وقد خالفنا بذلك أبو القاسم، وقال: إن هذا الاسم يفيد مقيده ما يفيد مطلقه، واستدل على ذلك بقوله "وجنة عرضها كعرض السموات والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسله"[1]، وذلك مما لا وجه له؛ فإن المعلوم أن المراد بالآية، أن الجنة التى ذكرها الله تعالى إنما أعدها للذين آمنوا بالله ورسوله بشرط أداء الواجبات واجتناب المحرمات، وإنما اقتصر ورسله بشرط أداء الواجبات واجتناب المحرمات، وإنما اقتصر على هذا القدر فى الآية لما قد بينه فى آية أخرى، وركب أصله فى العقل.

وهذه الجملة تنبنى على أن المؤمن صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم، وأنه غير مبقى على موضوع اللغة، وأما الذى يدل على أنه صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم، هو أنه تعالى لم يذكر اسم المؤمن إلا وقد قرن إليه المدح والتعظيم، ألا ترى إلى قوله تعالى: "قد أفلح المؤمنون[2]" وقوله: "إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم[3]" وقوله: "إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله إذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه"[4] إلى غير ذلك من الآيات، وأما الذى يدل على أنه غير مبقى على الأصل، هو أنه لو كان مبقى على ما كان عليه فى اللغة، لكان يجب إذا صدق المرء غيره أو أمنه من الخوف أن يسمى مؤمنًا وإن كان

(١) سورة الحديد - آية ٢١.

(٢) سورة المؤمنون - آية ١.

(٣) سورة الأنفال - آية ٢.

(٤) سورة النور - آية ٦٢.

كافـرًا، ولكان يجب أن لا يسمى الأخرس مـؤمنًا، لأنه لم يصدر من جـهة التصديق، ولكان يجب أن لا يزول بالندم ولا يقع به لأن الأسماء المشتقة هذه سبـيلها، ألا ترى أن الضارب لما كـان اسمًا مـشتقًـا من الضرب، ووقع من أحدنا الضرب لم يزل عنه هذا الاسم بالندم وغيره؟ وكذلك الشاتم والكاتب.

ومتى قيل: أليس أن الظالم مع أنه اسم مشتق من الظلم لم يجز إجراؤه على التائب وزال بالتـوبة والندم، فقد أجبنـا عن ذلك، وبينا أنه إنما لم يجز إجراؤه على التـائب لا لأمر يرجع إلى موضـوع اللغة، بل لأنه يوهم الخطأ، ولهذا يجـوز من الله تعالى أن يسمى الـتائب ظالمًا لما لم يثبت فى حـقه هذا المعنى.

وأيضًا، فكان ألا يسمى المرء مؤمنًا إلا حال اشـتغاله بالإيمان، فإن هذا هو الواجب فى الأسماء المشـتقة من الأفعـال، ألا ترى أنه لا يسمى الضارب ضاربًا وإلا وهو مشتغل بالضرب، والمصـلى مصليًا إلا وهو فى الصلاة، فأما الضرب المتقدم والصلاة التى قد أتى الفراغ عليها، فإنه لا يشتق له منها اسم، فكان. يحب فـيمن آمـن بالأمس أن لا يسمى اليـوم مـؤمنًا، بل يقال كـان مؤمنًا، وقريب من هذا الكلام ما يحـكى أن بعض مشايخنا ألزم ابن فورك[1] فى كلام جرى بينهـما، أن يؤذن المؤذن ويقول: اشهد أن محـمدًا كان رسول الله، فـارتكب المدبر ذلك وافتـضح، فأمـر به محـمود[2] حتى نـكل وجر برجله.

وأحد ما يدل على ذلك أيضًا، هو أنه لو كان مبقى على الأصل، لكان يجب أن لا يقع الفصل بين مطلق هذا الاسم ومقيده، ومعلوم خلاف ذلك.

---

(١) هو أبو بكر مـحـمد بن الحـسن بن فـورك المتـوفى سنة ٤٠٦، قـامت له مناظرات مع المعتزلة، ثم اشـتد به الأمر فخرج إلى الأمـير ناصر الدولة محمـد بن إباهيم، ويقال إنه مات مسمومًا بأيدى شيعة ابن كرام المجسمة. انظر طبقات السبكى ٣ : ٥٢.

(٢) هو السلطان محمود بن شبكتكين الفرنوى المتوفى سنة ٤٢١.

واعلم أن ههنا أسماء آخر غير الإيمان، نقلت من الاسم إلى الشرع، والكلام فى ذلك إنما يتضح إذا بينا جواز نقل الأسماء من اللغة إلى الشرع، وأن ما هو جائز فهو ثابت.

أما الذى يدل على أن نقل الأسماء جائز، هو ما قد ثبت أن أهل الشرع عقلوا معان لم يعقلها أهل اللغة ولا وضعوا لها أسماء، فلا يمتنع أن ينتزع أهل الشرع من اللغة أسامى لما قد عرفوه بالشرع، بل الحكمة تقتضى ذلك. وصار الحال فيه كالحال فيمن استحدث صناعة من الصناعات ولها آلات مختلفة ليس لها فى اللغة أسماء تعرف بها ويقع التمييز بينها وبين غيرها، فكان أن له أن يضع لكل واحد منها اسمًا، بل الحكمة تقتضى ذلك، كذلك ههنا.

وأما الذى يدل على أن ما هو جائز فهو موجود ثابت فظاهر، لأن الصلاة كان فى الأصل عبارة عن الدعاء، والآن صارت بالشرع اسمًا لهذه العبادة مشتملا على هذه الأركان المخصوصة، وكذلك الصوم فقد كان فى الأصل عبارة عن الإمساك، والآن صار بالشرع اسمًا لإمساك مخصوص فى وقت مخصوص، وكذلك الزكاة كان فى الأصل عبارة عن الزيادة والنماء والآن صار بالشرع اسمًا لإخراج قطعة من المال مخصوصة.

إذا ثبت هذا، فإن قولنا مؤمن، من الأسماء التى نقلت من اللغة إلى الشرع وصار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم.

وكما أن قولنا مؤمن، جعل بالشرع اسمًا لمن يستحق التعظيم والإجلال، فكذلك قولنا مسلم، جعل بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم حتى لا فرق بينهما إلا من جهة اللفظ.

والكلام فى ذلك يقع فى موضعين: أحدهما، أن قولنا مسلم غير مبقى على ما كان عليه فى الأصل، والثانى، أن الشرع جعله اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم.

أما الذى يدل على أنه غـير مبـقى على الأصل، هو أنه لو كان مـبقى على الأصل لكان يجوز إجراؤه على الكافر إذا أنقاد للـغير، ومعلوم خلافه؛ ولكان يجب أن لا يجـرى على النائم والسـاهى لأن الانقيـاد غيـر مقـصود منهمـا، ولكان يجب أن لا يسمـى الآن بهذا الاسم إلا المشتـغل به دون من سبق منه الإسلام.

ومتى قيل كذا، نقول: قلنا: يلزم على هذا أن لا نسمى أصحاب النبى ﷺ الآن مسلمـين حقيـقة وقد عرف خـلاف ذلك، ولكان والذى يدل على صحته هو أن الأمة اتفقت على أن ركعتى الفجر من الدين، وإذا ثبت أنه من الدين ثبت أنه من الإيمـان، لأن الدين والإيمان واحد. وقـد احتج أبو على وأبو هاشم لما ذهبا إليه بأن قـالا: لو كانت النوافل من الإيمان لكان يجب إذا ترك المرء نافلة وأخل بها أن يكون تاركا لبـعض الإيمان، ويصير بذلك ناقص الإيمان غير كاملة، وقد عرف خلافه.

وجوابنـا عن ذلك أن هذا لا يصح، لأنه إنما لم يجب أن يجرى عـليه هذا الاسم ويقـال تارك للإيمان أو أنه غيـر كامل الإيمـان، لأنه يوهم الخطأ ويقتضى أن يكون مستحـقًا للذم، حتى أنه لو لم يقتض ذلك جاز أن يوصف به تارك النوافل، فسقط ما قالاه. يبين ذلك ويوضحه، أن البر والتقوى يقعان على الطاعـات جـملة الفرائـض منها والنوافـل، ثم ليس يجب إذا أخل المرء بالنافلة أو تركها أن يقال إنه غير كامل التقوى وأنه ناقص البر، لا لوجه سوى ما أشرنا إليه من أن ذلك يوهم استحقاقه للذم واللعن، كذلك ههنا؛ فهذا هو حقيقة الإيمان عندنا.

وقد ذكـر رحمه الله بعـد ذلك ما يقوله المرجـئة وغيـرهم فى حقيـقة الإيمان.

وجملة ذلك، أن كلام المخالفين فى حقيقة الإيمان مختلف:

فعد النجارية وجهم، أن الإيمان هو المعرفة بالقلب وذلك مما لا يصح، لأنه لو كان كذلك لكان يجب فى من علم الله تعالى وجحده أو لم يجحده ولم يأت بشىء من الفرائض، وتعدى حدود الله تعالى أن يكون مؤمنًا، وقد عرف خلاف ذلك.

وعند الكرامية[1] أن الإيمان إنما هو الإقرار باللسان، وهذا يوجب عليهم أن يكون المنافق الذى يظهر الإسلام بلسانه ويقر به مؤمنًا، ومعلوم من دين النبى ﷺ ودين الأمة خلافه ضرورة.

وقد ذهبت الأشعرية إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وهذا كما أنه فاسد من حيث الاعتقاد فهو خطأ العربية لأن التصديق هو قول القائل لغيره صدقت. وهذا إنما يتصور باللسان دون القلب. وبعد، فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى وبرسوله ولا عمل، فخوارج أن يكون مؤمنًا بأن يكون قد صدق بقبله، وذلك خلف من القول. وإنما بنى القوم كلامهم هذا على مذهبهم فى الكلام أنه معنى فأتم بدات المتكلم، وأنه ليس يرجع به إلى ما نعلقه من الحروف المنظومة والأصوات المقطعة، وقد أفسدنا مقالتهم هذه وصححنا ما اخترناه فى ذلك عند الكلام فى الكلام فلا نعيده ههنا.

وقد تكلم رحمه الله بعد هذه الجملة فى تقسيم الأسماء.

وجملة ذلك، أن الأسماء تنقسم إلى شرعى وإلى عرفى وإلى لغوى فاللغوى نحو تسميتهم هذه الجارحة المخصوصة بدًا، والجارحة الأخرى رجلا.

والعرف نحو تسميتهم هذه الحيوان المخصوصة دابة، مع أن هذا الاسم

---

(١) نسبة إلى عبد الله محمد بن كرام وهو من الصفات الذين يثبتون الصفات وقد انتهى بهم الأمر إلى التشبيه والتحسيم (راجع الملل والنحل للشهد الثانى فى ص ١ ص ١٠٨).

فى الأصل كان اسمًا لكل ما يدب على وجه الأرض؛ وتسميتهم هذه الآنية المخصوصة قارورة، مع أنها كانت فى الأصل عبارة عما يستقر فيه الشىء.

والشرعى ينقسم إلى ما يكون من الأسماء الدينية، وذلك نحو الأسماء التى تجرى على الفاعلين، نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر، وإلى ما لا يكون كذلك نحو الصلاة، وقد كانت فى الأصل عبارة عن الدعاء ثم صارت فى الشرع اسما لهذه العبادة المخصوصة، والزكاة فد كانت فى الأصل عبارة عن النماء والطهارة، ثم صارت بالرع اسما لإخراج طائفة من المال، إلى غيرهما من الأسماء نحو الصوم والحج وما شاكلهما.

وتنقسم الأسماء قسمة أخرى: إلى ما يفيد المدح والتعظيم، وإلى ما يفيد الذم والاستخفاف، وإلى مالا يفيد واحدًا منهما.

فالأول، ينقسم إلى مالا يفيد المدح بمجرده، وذلك نحو قولنا مؤمن بر تقى، وإلى ما يفيده بواسطة وقرينة، وذلك نحو قولنا مصلى ومطيع، فإن دلالته على استحقاق صاحبه المدح والتعظيم مشروطة باجتنابه الكبائر وما يجرى مجراها.

والثانى ينقسم، إلى ما يفيد الذم بمجرده، وذلك نحو قولنا فاسق ومتهتك وملعون وما يجرى هذا المجرى، وإلى ما يفيده بواسطة وقرينة، وذلك نحو قولنا ظالم وعاصى، فإن دلالته على استحقاق الذم مشروطة بأن لا يكون معه طاعة أعظم من تلك العصية، ولذلك صح من الأنبياء أن يصفوا أنفسهم بالظلم على علم منهم بأنهم لا يرتكبون الكبائر ولا يستحقون ذمًا لا لعنًا. فإن قالوا: إذا لم يفد هذا الاسم الذى بمجرده فهلا أطلقوه على التائب وغيره من المؤمنين؟

قلنا: إنه لو لم يوهم الخطأ جاز، غير أنه موهم له على ما ذكرناه مواضع.

وأما مالا يفيد واحدًا منهما، فنحو قولنا آكل وشارب وماش وساع وداخل وخارج وقائم وقاعد، فإن هذه الأسماء مما لاحظ فى إفادة المدح والذم، ويجوز إجراؤه على المؤمن والفاسق جميعًا.

وإذ قد عرفت من حال الأسماء هذه الجملة التى عرفنا اسمها، فاعلم أن ما يفيد المدح بمجرده لا يجوز إجراؤه غلا على من يستحق الذم؛ فأما مالا يفيد المدح والذم بمجرده وإنما يقتضيه بقرينة. فإنه يصح إجراؤه على القبيلين إلا إذا منع منه مانع.

وإذا قد فرغنا من الكلام فى أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمنًا وما يتصل به، فإنا نذكر بعده الكلام فى أنه لا يسمى كافراً على ما سبق الوعد به إن شاء الله.

فصل

والغرض به الكلام فى أن يسمى صاحب الكبيرة لا يسمى كافراً.

والخلاف يه مع الخوارج على ما تقدم، ونحن ذكر أولا حقيقة الكفر.

اعلم أن فى أصل اللغة إنما هو الستر والتغطية، ومنه سمى الليل كافراً لما ستر ضوء الشمس عنا وقال الشاعر:

حتى إذا ألقت ذكاء يمينها فى كافر

وقال آخر:

حتى إذا ألقت يدًا فى كافر   وأجن عورات الثغور ظلامها

ومنه سمى الزراع كافراً لسترة البذور فى الأرض، قال الله تعالى "ليغيظ بهم الكفار"[1] أى الزراع، هذا فى اللغة.

---

(١) سورة التوبة - آية ١٢٠.

وأما فى الشرع فإنه جعل الكافر اسمًا لمن يستحق العقاب العظيم، ويختص بأحكام مخصوصة نحو المنع من المناكحة والموارثة والدفن فى مقابر المسلمين، وله شبه بالأصل، فإن من هذه حالة صار كأنه نعم الله تعالى عليه وأنكرها ورام سترها.

إذا ثبت هذا، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ممن لا يستحق العقاب العظيم، ولا تجرى عليه هذه الأحكام، فلم يجز أن يسمى كافرًا.

والأصل فى الكلام على الخوارج أن نحقق عليهم الخلاف، فنقول: إن هذا الخلاف إما أن يكون خلافًا من جهة اللفظ، أو من طريق المعنى.

فإن خالفتمونا من حيث اللفظ، وقلتم: إن صاحب الكبيرة يسمى كافرًا فلا يصح، لأنا قد ذكرنا أن الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويستحق أن تجرى عليه هذه الأحكام المخصوصة، وليس كذلك الفاسق.

وإن خالفتمونا من جهة المعنى، وقلتم: إنه يستحق العقاب العظيم ويستحق إجراء هذه الأحكام عليه كالكافر سواء، قلنا: إن هذا خلاف ما عليه الصحابة والتابعون، فإنهم اتفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يحرم الميراث ولا يمنع من المناكحة والدفن فى مقابر المسلمين.

هذا على الجملة، وإذا أردت تفصيل ذلك فعليك بسيرة أمير المؤمنين عليه السلام فى أهل البغى، ومعلوم أنه لم يبدأ بقتالهم ولم يتبع مدبريهم، وكذلك فلم يسمهم كفره، ولهذا فإنه لما سئل عليه السلام عنهم أكفارهم؟ قال: من الكفر فروا. فقالوا: أمسلمين هم؟ لو كانوا مسلمين قاتلناهم، كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا؛ فلم يسمهم كفارًا ولا مسلمين، وإنما سماهم بغاة، وقوله عليه السلام حجة، غير أن الاحتجاج به على الخوارج غير ممكن، فإنهم ربما يكفرونه، وربما يتوقفون فى إسلامه.

وأحد ما يدل على أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافرًا آية

اللعان، فإن اللعان إنما ثبتت بين الزوجين، فلو كان القذف كفراً، لكان لابد من أن يخرج أحد الزوجين بفسقه عن الإسلام فتنقطع بينهما عصمة الزوجية، فلا يحتاج إلى اللعان، فإنه لم يشرع بين الأجنبيين، وإنما يجرى بين الزوجين، فصح بهذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً، ولا يجوز أن يجرى عليه أحكام الكفرة.

وكما لا يجوز أن يسمى بذلك، فإنه لا يجوز أن يجرى عليه ما يفيد كفراً مخصوصًا، فلا يسمى يهوديًا ولا نصرانيًا ولا متمجسًا لأن هذه الأسماء تقتضى اختصاصه بأحكام مخصوصة، وليس يستحق الفاسق شيئًا من تلك الأحكام.

وكما لا تجرى عليه هذه الأسماء فكذلك لا يجوز أن يسمى كافراً نعم الله تعالى، خلاف ما يحكى عن الناصر وجماعة من الخوارج، لأن هذا اللفظ فى نقيض قولنا: شاكر نعم اله، ومعنى قولنا شاكر نعم الله تعالى أنه، متعرف بنعم الله ومعظم له، فنقيضه هو أنه لا يعترف بنعم الله تعالى ولا يعظمه عليها، ولاشك فى كفر من هذا حاله، فكيف يطلق هذا الاسم على الفاسق، فكما لا يجوز أن يجرى عليه شيء من هذه الأسماء والأحكام التى تتبعها، فكذلك لا يجوز أن يسمى منافقًا، خلافًا لما يذهب إليه الحسن والبكرية.

والذى يدل على فساد هذا المذهب، المناظرة التى جرت بين عمرو بن عبيد والحسن، فإنه قال للحسن: أفتقول إن كل نفاق كفر، قال: نعم، قال: أفتقول أن كل فسق نفاق، قال: نعم. قال: فيجب فى كل فسق أن يكون كفراً وذلك مما لم يقل به أحد.

وتحقيق هذه الجملة، أن المنافق صار بالشرع اسمًا لمن يستحق العقاب العظيم لأنه أبطن الكفر وأظهر الإسلام، وصاحب الكبيرة ليس هذه حاله فلا يستحق هذا الاسم.

فإن قيل: إن النفاق ليس بأكثر من أن يظهر خلاف ما أسره وأبطنه، وهذا حال من يرائى ويظهر للناس أنه دين، وإذا ه بخلافه.

قلنا: إن هذا الذى نقوله إنما يصح من طريق اللغة، ونحن قد بينا أن المنافق صار بالشرع اسمًا لهذا الكافر المخصوص. يبين ذلك أن أهل اللغة لم تفصل بين ما هو أبطنه من الإسلام أو الكفر، فكان يجب إذا أبطن بعض الناس الإسلام وأظهر الكفر لضرورة، أن يسمى منافقًا، والمعلوم خلافه.

.وقد احتج الحسن لمذهبه بوجهين لا يصح واحد منهما:

الأول، هو أن الفاسق يستحق الذم واللعن كالمنافق سواء، فلا يمتنع إجراء هذا الاسم عليه.

وجوابنا، ليس يجب إذا شارك الفاسق المنافق فى استحقاق الذم، أو يشاركه فى الاسم، فمعلوم أنه يشارك الكافر فى ذلك ثم لا يسمى كافرًا. وبعد، فإنه لا يستحق الذم والعقاب على الحد الذى يستحقه المنافق، وأيضًا فإن المنافق يستحق إجراء أحكم الكفرة عليه إذا علم نفاقه وليس كذلك صاحب الكبيرة، فأتى يتساويان والحال ما قلناه.

والثانى يعتمده الحسن فى المسألة قوله: إنى بارتكاب الفاسق الكبيرة، علمت أن اعتقاده خللا، وأنه إذا أظهر الإسلام فذلك عن ظهر قلبه لا أنه قد أنطوى عليه، قال: يبين ذلك أنه لو كان معتقدًا لله تعالى والثواب والعقاب لكان يكون فى حكم النوع من ارتكابه الكبيرة، فمعلوم أن أحدنا إذا قال له غيره: إن فعلت هذا أو تركته عاقبتك بهذه النيران المؤججة فى هذا البيت، وهو عالم بقدرته عليه وأنه لا يخالف فى وعده ولا وعيده، فإنه يكون كالمدفوع إلى أن لا يفعل ما يهدده بفعله ولا يترك ما تعلق الوعيد به، وكذلك ههنا: وهذا الوجه ظاهر الفساد لأنه ليس يجب فيمن اعتقد الله تعالى بصفاته وعدله وحكمته واعتقد صدقه فى وعده ووعيده أن يكون ممنوعًا من ارتكاب

الكبيـرة، كيف ولو كان لخـرج عن كونه مكلفًا، بل لم يسـتحق المدح والذم والثواب والعقـاب، وكيف يصح المنع من أن يرتكب المقر بالله تعـالى وعدله وحكمتـه، وصدقه فى قـوله الكبيرة مع أنه يـجوز أن يتوب الله تعـالى عليه ويلطف له حتى يقلع عن ذلك ويندم عـليه. وأما ما ذكره فى الشـاهد، فإنما ذلك لأنه يصير به ممنوعًا ملجأ حتى لو لم يصـر ملجأ لكان الحال فيه كالحال فيما نحن بصدده.

وربما يحـتج بوجـه الثـالث، وهـو قولـه تعـالى: "إن المنافـقـين هم الفاسقون"[1] وهذا لا يدل على موضع الخلاف، فإن أكـثر ما فيه أن المنافق فـاسق، فمن أين أن الفـاسق منافق وفيـه وقع النزاع؟ ومن ههنا قـال بعض أصحـابنا: إن ما اخـترناه من المذهب مـجمع عليـه متفق، فـإن الناس على اختـلافهم فى صاحـب الكبيرة وقـول بعضهم إنه كـافر، وقـول البعض إنه مـؤمن، وقـول آخر إنه منـافق، لم يختـلفوا فى أنه فـاسق، فـأخـذنا نحن بالإجماع وتركنا لهم الخلاف، وإلى هذا أشار الصاحب بقوله:

فالكل فى تفسيقه موافق قولى إجماع وخصمى خارق

وقد أعـاد رحمـه الله الكلام فى الأسمـاء الدينية فأعـدناها نحن، ولا نخليها من فائدة جديدة إن شاء الله تعالى.

واعلم أن المكلف إما أن يستحق الثواب أو يستحق العقاب، فإن استحق الثـواب، فإمـا أن يستـحق الثواب العظيم أو يسـتحق ثوابًا دون ذلـك، فإن استحق الثواب العظيم فـلا يخلو؛ إما أن يكون بنى آدم. فإن لم يكن من بنى آدم سمى ملكا، ويتبعه قولنا مقرب وما شابه، وإن كان من بنى آدم سمى نبيًا ويتبعه قولنا مـختار ومصطفى ومجتبى وما يجـرى هذا المجرى، فإن استحق ثوابًا دون ذلك فإنه يسمى مـؤمنًا، ويتبعه من الأسماء ما يقـاربه نحو قولنا بر تقى صالح إلى غير ذلك؛ هذا فى المستحق للثواب.

(١) سورة التوبة - آية ٦٧.

فأمـا المستحق للعـقاب فلا يخلو؛ إمـا أن يستحق العـقاب العظيم، أو يستحق عقابًا دون ذلك. فإن استحق العـقاب العظيم سمى كافرًا، ويتبعه من الأسماء نظائره، نحـو قولنا مشرك زنديق ملحد إلى غيـر ذلك. وإن استحق عقابًا دون ذلك سـمى فاسقًا، ويتـبعه قولنا متـهتك ملعون فاجـر، إلى غير ذلك. والغرض بتحقيق الكلام فى هذه الأسماء وتكريرها، هو أن يعلم أنه لا يجوز إجـراؤها إلا على مستحـقيها، فـلا يسمى صاحب الكبيـرة مؤمنًا ولا كافـرًا. وإذا قد عـرفت ذلك من حال هذه الأسـماء، فقـد وضح لك أنه لا يجوز إجراؤها إلا على المكلفين الذين يستحقون المدح والذم والثواب والعقاب دون من لا تكليف عليه البتـة. وفارق الحال فيها الحال فى الأسـماء بالمشقة، نحو قـولنا ضارب وشـاتم وكاسـر، فإنه يجـوز إجراؤها على المكلف وغـير المكلف، وعلى المسـتحق الثـواب على من لا يستـحقـه اللهم إلا إذا منع منه مانع، نحـو قولنا ظالم وعـاص وزان وسارق، فإنه لا يجـوز أن يجرى على المؤمنين المستحقين للثواب وإن كان مـبقى على الأصل غير منقول إلى الشرع لمنع، هو أنه جاز لمن يستحق الذم، فكأنه موضوع لهذا المعنى.

ولهذه الجملة التى ذكرناها من أن هذه الأسماء تتـضمن استحقاق المدح والذم والثواب والعـقاب لم يجز إجـراؤها على الله تعالى لأنها من الأسـماء المكلفين إذا كانوا على أوصاف مخصوصة، وليس هذا الحال الله تعالى.

فإن قالوا: اعـتراضًا على كلامنا أو ليس أن المؤمن اسـم من أسماء الله تعـالى، قلنا: إن هذا اللفظ إذا أطلق علـى الله تعالى فـالمراد به أنه يصـدق مصـدقيه ورسله، أو أنه من عـباده من ظلمه وعـذابه، فأما على غـير هذين المعنيين، فلا يستعمل فيه تعالى.

ومما أورده رحـمه الله بـعد هذه الجـملة، وهو من لواحق هذا البـاب، الكلام فى الدعاء.

اعلم، أن الدعاء هو طلب المراد من الغير، شرط أن يكون المطلوب منه

فوق الطالب فى الرتبة، ولابد من اعتبار الرتبة ليتميز عن السؤال، وإلا فالسؤال أيضًا طلب المراد من الغير.

وينقسم إلى ما يكون دعاء للغير، وإلى ما يكون دعاء عليه.

والدعاء للغير إما أن يكون دعاء له لمنافع دينية، أو دعاء له لمنافع دينوية؛ فإن كان دعاء بمنافع دينية من المدح والثواب فإنه لا يخلو؛ إما أن يكون الداعى قاطعًا على استحقاق المدعو له لتلك المنافع، كأن يكون علم ذلك من حاله بدلالة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام على مثل ما نقوله فى على عليه السلام وغيره أولا، فإن قطع على كون المدعو له مستحقًا، جاز له الدعاء من غير اعتبار شرط، إن لم يقطع ولكن أغلب على ظنه استحقاقه لذلك حسن منه الدعاء له أيضًا، ويكون مشروطًا بالاستحقاق وإن لم ينطق به فهو فى حكم المنطوق به، هذا فى الدعاء بالمنافع الدينية.

أما الدعاء فى المنافع الدنيوية فلا يجب اعتبار شىء من هذه الأشياء التى اعتبرناها، بل يجوز ذلك للمؤمن والكافر جميعًا؛ فهذا الدعاء للغير.

وأما الدعاء على الغير، فإنه تعول فيه القسمة التى ذكرناها فى الدعاء للغير، فإن الداعى إما أن يقطع على استحقاقه لما يدعو عليه، فيحسن منه الدعاء عليه فلا يحتاج ههنا إلى دلالة يقطع لمكانها على أنه مستحق له، فإن ذلك مما يمكن معرفته بالمشاهدة، وذلك كأن يشاهد يشرب الخمر أو يزنى أو يقذف أو يسرق إلى غير ذلك، بخلاف الأول؛ فغن كون الغير مستحقًا للثواب والرحمة لا يعرف هذه الطريقة، فمن المجوز أن يكون المرء مع تمسكه بمكارم الأخلاق، واشتغاله بهذه العبادات غير نقى الجيب، ولا مأمون العيب، وإما أن لا يقطع على ذلك بل يجوز استحقاقه للعقاب ويجوز خلافه، وذلك بأن يكون قد شاهده مرة ويشرب الخمر أو يسرق أو يزنى أو يقذف إنسانًا، ثم غاب عنه أو لم يدر هل تاب أم لم يتب، فيحسن أيضًا والحال ما ذكرناه لعنه

والدعاء عليه، ويكون مشروطًا بالاستحقاق، ولا يجب النطق بهذه الشريطة، فهى فى الحكم كأنه منطوق بها.

وقد أردف رحمه الله هذه الجملة بذكـر اللعنة وكان الأليق بهذه الكلمة أن تذكر مع أخواتها من الذم والاستحقاق وما جرى هذا المجرى، ونحن فقد ذكرنا حقيقة الطرد واستشهدنا له بيتًا، وهو

ذعرت به القطا ونفيت عنه مكان الذئب كالرجل اللعين

وفى الجملة، إنه لا يستعمل فى الطردعن كان خـير بل خير مخصوص وهو الثواب، ولهذا لا يقال فيمن حرم مالاً وولدًا أو لم يرزق أحدًا منهما أن ملعون، فهو إذن أخص من الذم والذم أعم منه وأوسع، فإنه يستعمل فى كل ضرر سواء كان من مضار الدين أو الدنيا، فعلى هذا يجرى الكلام فى ذلك.

وللخوارج فى هذا الباب شبه، منها، قولهم: إن الكافر إنما سمى كافرًا لأنه ترك الواجبات وأقدم على المقبحات وهذه حال الفاسق، فيجب أن يسمى كافرًا.

وجوابنـا، أنا لا نسلم أن الكافر إنما سـمى كافـرًا لإخلاله بالواجـبات وإقدامـه على المقبحات، بل الـشرع جعله اسمًـا لمن يستحق العـقاب العظيم ويجرى عليه أحكام مخصوصة على ما تقدم، وليس كذلك حال الفاسق فإنه لا يسـتحق العـقاب على هذا الحـد ولا يجرى عليـه هذه الأحكام، فـفارق أحدهما الآخر، فهذه شبهة عقلية.

ولهم شبه من جهـة السمع كثيرة، ويجرى الجـواب عنها أو عن أكثرها على نمط واحد. من جملتها: قوله تعالى "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء[1]" قالوا: يبـين الله تعالى أن لا يغـفر الشرك ويغـفر

(١) سورة النساء – آية ٤٨.

مادون ذلك، وقد اتفقنا على أن الكبائر غير مـفقودة فيجب أن تكون معدودة فى الشرك، وفى ذلك ما نقوله.

ومتى قلتم: إن الآية مـجملة مفتـقرة إلى البيـان، فإننا لا ننازعكم فى ذلك بل نقول: إنا قد اتـفقنا على أن التى تقع مغفـورة إنما هى الصغائر دون الكبيرة، فيجب أن تكون الكبائر ملحقـة بالقبيل الذى لا يغفر الله تعالى وهو الشرك.

قيل لهم: إن هذا الذى ذكـرتموه إن لو ثبت أن الشرك إنما يكون شـركًا لأنه غير مغفور، حـتى يصح القياس عليه فيقال: والكبيرة أيضًـا غير مغفور فيجب أن تكون شركًا؛ وليس كذلك، فلا يصح هذا الاستدلال.

وبعد، فليس تميز الكبيرة عن الصغيرة بكونه مغفور، فإن صغيرة الكفار غير مغفورة ثم لم تكن كبيرة، فكيف يصح هذا الكلام؟

ومن جملهـا، قوله تعالى: "ومن لم يحكم بهـا أنزل الله فأولئك هم الكافرون"[(١)] قالوا: وهذا نص صريح فى موضع النزاع.

وجـوابنا، لا تعلق لكم بظاهر هذه الآية لأنه يقـتـضى أن لا يكون فى العالم كـافر لأن "ما" موضـوع أيضًا للعمـوم والاستغراق، كـما أن "من" موضـوع أيضًا للعمـوم، فكأنه قال: ومن لم يحكم مـا أنزل الله فأولئك هم الكافـرون، فـلابد أن يعـدل عن الظاهر، وإذا عـدلتم عـن الظاهر، فلسـتم بالتأويل أولى فـنتأوله على وجه يوافق الأدلة، فنـقول: إن المراد به، ومن لم يحكم بما أنزل الله على وجه الاستحلال فهو كافر، ولا خلاف فيه.

وبعد، فإن الآية وردت فى شأن اليهود، ولاشك فى كفر اليهود.

وأحـدا ما يتـقلون به قـوله تعـالى "والله على الناس حج البـيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين"[(٢)] قالوا بين الله تعالى

(١) سورة المائدة - الآية ٤٧.　　(٢) سورة آل عمران - الآية ٩٧.

أن تارك الحج كافر ومن ترك فهو كافر، وإذا أخذتم فى تفسيره وحمله على ما تذهبون إليه فسرناه على الحد الذى يوافق الأدلة، فنقول: إن المراد به ومن ترك ذلك على وجه الاستحلال فهو كافر، ولاشك فى كفر من هذا سبيله.

ومن جملتها، قوله تعالى: "يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا بما كنتم تكفرون"(١) قالوا: يبين أن مسودى الوجوه إنما هم الكفرة ولا إشكال فى كون الفساق من مسودى الوجوه فيجب أن يكونوا كفرة.

وجوابنا، إن الآية نعم ساتر الكفرة، لأنه تعالى قال: أكفرتم بعد إيمانكم فما قولكم فى الكفر الأصلى؟ وكل ما هو اعتذاركم عن ذلك فهو عذرنا ههنا، ثم نقول لهم: ليس فى تخصيص الله تعالى بعض مسودى الوجوه بالذكر ما يدل على أن لا مسودى الوجوه غيره، فإن تخصيص الشىء بالذكر لا يدل على نفي ما عداه على ما نسمى مثاله فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ومن جملتها، قوله تعالى: فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذى كذب وتولى"(٢) قالوا: يبين الله تعالى أن النار لا يدخلها إلا كافر، وبالاتفاق إن صاحب الكبيرة من أهل النار فيجب أن يسمى كافراً.

وجوابنا، لا تعلق: لكم بظاهر الآية لأنه قال "لا يصلاها إلا الأشقى الذى كذب وتولى"(٣) وليس هذا حال الفاسق، فإذا لو كنا مستدلين بها عليكم لكان أولى. وبعد، فأكثر ما فيه أن جهنم ناراً لا يصلاها إلا الأشقياء الذين ذكرهم الله تعالى، فمن أين أنه ليس هناك نيران أخر يصلاها غير

(١) سورة آل عمران - الآية ١٠٦.

(٢) سورة الليل - الآيات ١٤، ١٥، ١٦.

(٣) سورة الليل - الآيتان ١٥، ١٦.

الموصوفين بهـذه الصفة، فقد ذكرنا أن تخـصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفى ما عداه.

ومن جملتها قوله تعالى "فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمـة ما أصحاب المشـأمة"[1] قالوا: قسم الله تعـالى المكلفين إلى هذين القسمـين، ومعلوم أن صاحب الكبيرة ليس هو من القـسم الأول، فيجب أن يكون من القسم الثـانى، وفى ذلك ما نقوله. وجوابنا، إن أكـثر ما فى الآية صاحب الكبيرة من أصحاب المشأمة، فمن أين أنه يجب أن يسمى كافرًا وفيه وقع الخلاف، فإن جعلوا الدلالة على ذلك قـوله تعالى: "والذين كفروا بآيتنا هم أصحاب المشأمة" فذلك لا يدلهم على أن غير الكفرة لا يجوز أن يكونوا من أصحاب المشأمة، وفيه تنازعنا.

ومن جملة ذلك، قـوله تعالى: وهل نجـازى إلا الكفور"[2] قالوا: لا شك أن صاحب الكبيرة مجازى فيجب أن يكون من الكفرة.

وجوابنا أن هذه الآية لا تدل على ما يريدونه، فإن الأنبياء عليهم السلام من المجازين أيضًـا، ومتى قلتم إن المراد وهل يجازى بالنار إلا الكفـور، كان فى ذلك عدول عـن الظاهر وترك له، فلم يكونوا والحال هذه بالتـأويل أولى منا، فنقول: إن المراد وهل يجازى بعذاب الاستئصال إلا الكفور.

ومن جملة مـا يتعلقون به قـوله تعالى: "وأمـا من أوتى كتابه بيـمينه فسـوف يحاسب حسابا يسـيرا وأما من أوتى كـتابه وراء ظهره فسـوف يدعو ثبورا"[3]، الآية ولا مـتعلق لهـم بهذه الآية أصـلا، فلسنا نمنع من دخـول صاحب الكبيرة النار ولا تقتضى الآية أكثر من ذلك.

---

(١) سورة الواقعة - الآيتان٨، ٩.

(٢) سورة سبأ - آية ١٧.

(٣) سورة الانشقاق - الآيات ٩، ١٠، ١١.

ومما يتعلقون بـه، قوله تعالى: "فأما من أوتى كـتابه بيمينه فـيقول هاؤم اقرؤا كتابيه[1]" وقوله "أنه كان لا يؤمن بالله العظيم" قالوا: إنه تعالى قسم المكلفين قسمين، ولقـد اتفقنا على أن هو من القسم الأول، فيجب أن يكون من القسم الثانى فى ذلك ما قلناه.

وجوابنا، أنا كما اتفقنا على أن الفاسق ليس من القسم الأول، فكذلك اتفـقـنا على أنه ليس مـن الذين لا يؤمنون بالـله العظيم، فكيـف يصح هذا الاحتجاج؛ ثم نقول: إن أكثر ما فى ذلك أنه قسم الكلام قسمين فمن أين أنه لا ثالث لهما، وقد ذكرنا أن إثبات صنفين لا يدل على نفى ثالث.

بيانه، قال الله تعالى فى قسمة الحيوانات: "فمنهم من يمشى على بطنه من يمـشى على رجلين ومنهم من يمـشى على أربع"[2] ثم لا يدل على أن المشاة لا يخرجون عن هذه الأقسام، كذلك فيما أورده.

ومن جملتها قوله تعالى: "وإن جهنم لمحيطة بالكافرين"[3] بين القديم تعالى أن الذين تحيط بهم النار إنما هم الكفـرة، ولا شك أن الفاسق ممن تحيق به النار فيجب أن يكون كافراً.

والجواب، أن الآية تدل على أن النار محيطـة بالكفرة، فمن أين أنها لا تحيط بالقـسمة مع الكفرة وفـيه وقع خلاف. يبين ذلك، أن القـائل إذا قال: الدار محيطة بالعلمـاء ليس يجب أن لا يكون فى الدار إلا العلماء، بل يجوز ألا يكون فيها العلماء وغير العلماء، كذلك ههنا.

وأحدهمـا يتعلقون به قـوله تعالى: "فمـن نقلت موازينه"[4]، "ومن خفت مـوازينه[5]" الآية إلى قـوله: "ألم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بهـا

(١) سورة الحاقة - الآية ١٩.
(٢) سورة النور - آية ٤٥.
(٣) سورة العنكبوت - آية ٥٤.
(٤) سورة الأعراف - آية ٨.
(٥) سورة الأعراف - آية ٩.

تكذبون"[1] قالوا: بين الله تعالى أن من خفت موازينه فهو كافر، والمعلوم أن موازين أهل الكبائر فد خفت أن يكونوا كفرة.

وجوابنا، أن الذى يقتضيه ظاهر الآية، ليست إلا أن من خفت موازينه فهو خاسر، ونحن نقول: إن صاحب الكبيرة خاسر، ومتى قالوا: إن الآية وردت فى شأن الكُفار، فقد قال تعالى بعدها: "ألم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون[2]" كان الجواب، أن هذه الآية مستقلة بنفسها منفصلة عما قبلها فكيف يصح ما ذكرتموه.

وبعد، فلا خلاف بيننا وبينكم أن صاحب الكبيرة ليس من المكذبين بآيات الله تعالى، فكيف يمكن هذا الاستدلال.

ومن جملة ما يذكرونه، قوله تعالى: "ولا تيأسوا من روح الله فأنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون"[3] قالوا: يبين الله تعالى أنه لا ييأس من رحمه الله إلا الكافرون ومعلوم أن صاحب الكبيرة آيس من رحمة الله تعالى، فيجب أن يكون كافراً.

وجوابنا أنا لا نسلم أنه آيس من روح الله، فكيف يكون كذلك مع أنه على رجاء أن يتوب الله تعالى ويلطف فينجو من عذابه، ويستحق ثوابه.

وأحد ما يستدلون به، قوله تعالى: هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن"[4] قالوا: إن الله تعالى صف المكلفين هذين الصنفين، وصاحب الكبيرة لابد أن يكون من أحد الصنفين، وصاحب الكبيرة لابد أن يكون من أحد الصنفين، وقد ثبت أنه ليس بمؤمن، فيجب أن يكون كافراً.

---

(١) سورة المؤمنون - آية ١٠٥.

(٢) سورة المؤمنون - آية ١٠٥.

(٣) سورة يوسف - آية ٨٧.

(٤) سورة التغابن - آية ٢.

وجوابنا، أنا قد ذكرنا غير مرة، أن إثبات صنفين لا يدل على نفى ثالث؛ وبعد، فإن لفظة "من" فى قوله: "فمنكم كافر مؤمن(١)" للتبعيض، فكأنه قال: هو الذى خلقكم فبعضكم كفر وبعضكم آمن، وليس فيه أنه لا ثالث لهذين القسمين.

فهذه جملة ما يتعلق به الخوارج.

وأما المرجئة فقد تعلقت فى أن صاحب الكبيرة مؤمن بشبه:

من جملتها، لو كانت الصلاة من الإيمان، لوجب فيمن ترك صلاة واحد أن يوصف بأنه تارك للإيمان، وقد عرف خلافه.

وجوابنا: أن هذا يلزم أن لو قلنا: إن الإيمان هو الصلاة فقط، وأن الصلاة بمجردها هى الإيمان، فأما إذا قلنا إن الصلاة من الإيمان وجزء من أجزائه، فإن الذى يجب فى تاركه أن يكون تاركًا لجزء من أجزاء الإيمان، وخصلة من خصال الإيمان، ومتى امتنعنا من إطلاق هذا اللفظ على من أدى الواجبات واجتناب المقبحات، فلأن ذلك يوهم الخطأ ويقتضى استحقاقه للذم وإن كان إذا أريد به هذا المعنى كان صحيحًا، وغير ممتنع فى الكلمة إذا كان لها معنيان يصح أحدهما ولا يصح الآخر، أن لا يجوز من الواحد منا استعمالها، كقولنا عاص، فإن العصيان فى الحقيقة يتناول الصغيرة والكبيرة جميعًا، غير أنه لا جوز لنا أن نطلقه على الأنبياء عليهم السلام، وإن أردنا به المعنى الصحيح لإيهامه الخطأ، والقديم تعالى لما ثبتت حكمته ولم يثبت فى حقه هذا المانع، جاز منه إطلاق ما هذا سبيله ولهذا قال: "وعصى آدم ربه فغوى"(٢).

ويزيد ما ذكرناه وضوحًا، أن الخشبة والزجاجة حجتان من يحجج الله

---

(١) سورة التغابن - آية ٢.

(٢) سورة طه - آية ١٢١.

تعالى، ثم ليس يجب إذا انكسرنا أو انكسرت إحداهما أن يقال قد انكسرت حجة من حجج الله تعالى، كذلك ههنا. ثم إنا نقلب عليهم هذا فى البر التقوى، فنقول: أليس أن الصلاة من البر والتقوى، ثم ليس يجب فيمن ترك الصلاة أن يكون تاركا للبر والتقوى، هلا كان كذلك ههنا؟

وأحد ما يتعلقون به، قولهم: لو كان المرجع بالإيمان إلى الإيمان بالواجبات والاجتناب عن المقبحات، لكان يجب إذا أتى القديم تعالى بهذه الأشياء التى تعدونها إيمانًا أن يسمى مؤمنًا، وقد عرف خلاف ذلك.

قلنا: قد ذكرنا أن المؤمن اسم لمن يستحق المدح والثواب لإتيانه بالواجبات واجتنابه عن المقبحات، والقديم تعالى ليس هو من هذا القبيل فلا يلزم، قالوا: لو كان الإيمان هو أداء الواجبات وترك المحرمات، لوجب أن لا يجوز من الواحد منا أن نقول أن يقول أنا مؤمن على الإطلاق، لأنه لا يعلم هل أدى ما يجب أم لا، فكان يجب أن يقيد فيقلو: أنا مؤمن إن شاء الله، وذلك يوجب الشك، والمرء لابد أن يقطع على أنه ليس من الكفرة. وجوابنا، أن هذا مجاب إليه فإنا نقول: لا يجوز أن يقول أحدنا لنفسه أنا مؤمن قطعًا، إذ لا يعلم ذلك من حاله، فأما نقييده بإن شاء الله، فليس يقتضى الشك، لأن هذه اللفظة موضوعة فى العرف لقطع الكلاء عن النفاذ: فهذه جملة ما يتعلقون به من جهة العقل.

وأحد ما يتعلقون به من جهة السمع، قوله تعالى: "إن الذى آمنوا وعملوا الصالحات[1]" قالوا: فلو كان الإيمان منقولا من اللغة إلى الشرع على الحد الذى يدعونه، لكان لا يثبت لهذا العطف معنى، وليتنزل منزلة قوله: إن الذين آمنوا وأمنوا، وعملوا الصالحات وعملوا الصالحات، وذلك مما لا وجه له، فليس إلا أن الإيمان مبقى على أصل الوضع.

(١) سورة البينة - آية ٧ والبروج - آية ١١.

وجوابنا، أنا لم ندع أن كل لفظة اشتقت من الإيمان فإنها لا تستعمل إلا في المعنى الذى قلناه وأنه لا يجوز استعمالها في ما وصعب له في الأصل، وإنما قلنا: إن قولنا مؤمن صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم والثواب من جهة الله تعالى، وإذا كان كذلك، فلا مانع يمنع من أن تكون هذه اللفظة التى ذكرها في هذه الآيات مبقاة على أصل الوضع، فلا يقدح في كلامنا؛ وعلى أنه ليس ببعيد أن يكون الغرض بذكر ذلك وعطف ما عطف عليه، وإن كان معناه أو طريقه التفخيم، وصار ذلك كعطفه نعنى جبريل وميكائيل على سائر الملائكة، حيث قال: "وملائكته ورسله وجبريل وميكال"[١] وكعطفه الصلاة الوسطى على الصلوات، في قوله: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى[٢]" وكقوله تعالى: "وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح"[٣] فهذه جملة الكلام في هذا الفصل.

فصل في عذاب القبر

وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندى يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذب القبر ولا يقرون به.

والكلام فيه يقع في أربعة مواضع:

أحدهما في ثبوته.

والثانى في كيفية ثبوته.

والثالث في الوقت الذى يقع فيه.

والرابع في فائدته.

---

(١) سورة البقرة - آية ٩٨.

(٢) سورة البقرة - آية ٢٣٨.

(٣) سورة الأحزاب - آية ٧.

أما ثبوته، فالذى يدل عليه قوله تعـالى: "مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا فلم يجدوا"[1] فالفاء للتعقيب من غير مهلة، وإدخال النار لا وجه له إلا التـعذيب، ويدل عـليه أيضًـا قـوله تعالى: "الـنار يعرضـون عليـها غـدوا وعشيا"[2] الآية، ووجه دلالته عـلى عذاب القبر ظاهر غيـر أنه يختص بآل فرعون ولا يعم جميع المكلفين.

والدلالة التى تعم، قوله تعـالى: "ربنا امتنا اثنتين وأحيـيتنا اثنتين[3]" ولا تكون الأمانة والإحياء مرتين إلا وفى إحدى المـرتين إما التعذيب فى القبر أو التبشير على ما نقوله.

ومتى قالـوا: إن إحدى الإماتتين إنما هو خلق الله تعـالى من نطقه هى موات، قلنا: إن الأمانة فى الحقيقة إنما هو إبـطال الحياة وإزالتها وتفريق البنية التى تحتـاج هى فى الوجود إليهـا، وذلك لا يتصور فى النـطفة التى لم تكن حية أصلا. وبعد فقد أثبت الله تعالى الأمانة مرتين، وعلى هذا الذى ذكرتموه يقتضى أن يكون ذلك مراراً، ولقد قـال الله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين"[4] الآية، ولم يصر حـيًا بعد ذلك بل علقمـة، على ما قال تعالى: "ثم خلقنا النقطة علقمـة فخلقنا العلقة مضخة فخـلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما"[5] الآية.

ومما يدل على ذلك مـا روى أن النبى ﷺ مـر بقبـرين فقـال: "إنهمـا ليعذبان ما يعذبان من كبير كان أحدهما يمشى بالنميمة والآخر كان لا يستنره من البول" وروى لا يستتر.

---

(١) سورة نوح - آية ٢٥.

(٢) سورة غافر - آية ٤٦.

(٣) سورة غافر - آية ١١.

(٤) سورة المؤمنون - آية ١٢.

(٥) سورة المؤمنون - آية ١٤.

فإن قالوا: كيف يصح الاستدلال بهذا الخبر مع أنه يقتضى تعذيب(٣) عبده على الصغائر التى من شأنها أن تقع مغفورة؟ قلنا: المراد بقوله وما يعذبان من كبير عندهما، لأن المعصية فى نفسها غير كبيرة؛ فهذا هو الكلام فى ثبوت عذاب القبر.

وأما الكلام فى كيفية ثبوته، فاعلم أنه تعالى إذا أراد تعذيبهم، فإنه لابد من أن يحييهم لأن تعذيب الجماد محال لا يتصور، ولا يعترض ذلك ما روى عن النبى ﷺ فى الميت أنه يستمع حقق النعال، وأنه ليعذب نكاء أهله عليه، لأن الإدراك يترتب على الحياة، وتعذيب القبر بذنب الغير ظلم، والله لا يفعل ذلك، وتفسير قوله صلى الله عليه: أن الميت ليعذب على بكاء أهله، أى على الوصية بذلك، فكان من عادة القوم الوصية بالبكاء والنوح عليهم.

وكما لابد من الإحياء يصح التعذيب، فلابد من أن يخلق الله فيهم العقل ليحسن التعذيب، وإلا اعتقد المعاقب المعذب أنه مظلون ولهذا المعنى قلنا: إن أهل النار لابد من أن يكونوا عقلا؛ هذا هو الذى نعلمه من جهة العقل.

فأما الكلام فى أن ذلك كيف يكون، وأنه تعنى يبعث إليه ملكين يقال لأحدهما منكر وللآخر نكير فيسألا به ثم يعذبانه أو يبشرانه حسب ما وردت به الأخبار، فإن ذلك مما لا يهتدى إليه من جهة العقل، وإنما الطريق إليه السمع.

وأما الوقت الذى ثبت فيه التعذيب، ونعيين ذلك، فما لا طريق إليه، ومن الجائز أن يكون بين النفحتين على ما قال الله تعالى: "ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون فإذا نفخ فى الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون"[1]. والبرزخ فى اللغة إنما هو الأمر لهائل العظيم، ولا معنى له إلا العذاب.

(١) سورة المؤمنون - آية ١٠١.

وأما فائدة عذاب القبر وكونه مصلحة للمكلفين، فإنهم متى علموا أنهم إن أقدموا على المقبحات وأخلوا بالواجبات عذبوا فى القبر ثم بعد ذلك فى تأثير جهنم كان ذلك صارفًا لهم عن القبائح داعيًا إلى الواجبات، وما هذا سبيله وكان فى مقدور الله تعالى فلابد من أن يفعله، وكما يكون العلم باستحقاق ذلك داعيًا ولطفًا للمعذب، فإن تعذيبه يكون لطفًا للملك الموكل إليه ذلك، فهذه فائدته.

وأما القوم الذين دفعوا عذاب القبر وأنكروه، فقالوا: لو كان له أصل لكان يجب فى النباش أن يرى العقوبة أو المثوبة للمعاقب والمثاب، فكان يشاهد عليه أثر الضرب وغيره، وفى علمنا بخلافه دليل على أن ذلك مما لا أصل له. قالوا: ومما يؤكد هذا الكلام أنه لو كان كذلك لكان يجب فى المطلوب والميت الذى لم يدفن أن يسمع أنينه وأن يشاهد اضطرابه كل واحد، والمعلوم أنه لا يرى مضطربًا اضطراب المعاقب، ولا يسمع له أنين البتة، فكيف يكون معذبًا والحال ما قلناه؟

والجواب، أن أكثر ما فى هذا أن النباش وغيره لا يرون أثر العقوبة على الميت، ومن المجوز أن لا يعذبه الله تعالى فى هذه الحالات التى يطلع عليها النباش أو غيره، أو يعذبه على وجه يستتر عنهم لوجه من المصلحة يرى فى ذلك، وعلى أنا قد ذكرنا أن القوى فى هذا الباب أنه تعالى يؤخر ذلك إلى ما بين النفختين على ما دل عليه كلامه تعالى.

ومما يذكرونه فى هذا الباب، أن فيما تدعونه من أنه تعالى يبعث ملكين أحدهما منكر والأخير نكير حتى يسألا صاحب القبر ثم يعذبه أو يبشرانه تسمية ملائكة الله تعالى بما يليق بهم وبما يقتضى استحقاق الذم، وذلك لا وجه له.

وجوابنا، أن ما قدمناه من الدلالة يدل على العذاب ولابد له من

معذب، ثم إن المعذب يجوز أن يكون هو الله تعالى ويجوز أن يكون غيره، وهذا فى العقل.

غير أن السمع ورد بأنه يكل ذلك إلى ملكين: يسمى أحدهما منكرا والآخر نكيرًا، ولا شيء فى ذلك مما يدعونه علينا، لأن هذا بمنزلة غيره من الألقاب التى لاحظ لها فى إفادة المدح والذم والثواب والعقاب، وهو جار على طريقة العرب وتسميتهم أبنائهم وأعزتهم بالصخر والكلب والذئب وغير ذلك من غير أن يفيدوا به مدحًا لا ذمًا، بل لكى يقوم مقام الإشارة على ما هو موضوع التلقيب. وعلى أنا لو جعلنا هذا الاسم من الأسماء المفيدة، فإنه ليس يفيد قولنا منكر أكثر من أن الغير لا يعرفه، وبأن لا يعرف شخص من الأشخاص ملكا من الملائكة لم يدخل الملك فى استحقاق الذم، وهكذا فى قولنا نكير، فإنه فعيل بمعنى مفعل، وفعيل بمعنى مفعل شائع، قال الشاعر:

وقصيدة تأتى الملوك حكيمة

أى محكمة، فهذه طريقة القول فى هذا الفصل.

فصل

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام فى أحوال القيمة، وما يجرى هناك من وضع الموازين والمسألة والمحاسبة وإنطاق الجوارح ونشر الصحف، وما جرى هذا المجرى.

وجملة ذلك أن كل هذه الأمور حق يجب اعتقاده والإقرار به.

وأما وضع الموازين، فقد صرح الله تعالى فى محكم كتابه، قال الله تعالى: "ونضع الموازين القسط ليوم القيامة"[١] وقوله: فمن تفلت موازينه فأولئك"[٢] الآية، إلى غير ذلك من الآيات التى تتضمن هذا المعنى، ولم يرد

(١) سورة الأنبياء - آية ٤٧. (٢) سورة المؤمنون - آية ١٠٢.

الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس، لأن الميزان وإن ورد بمعنى العدل فى قوله: "وأنزلنا معهم الكتاب والميزان"[1]، فلذلك على طريق التوسع والمجاز، وكلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز.

يبين ذلك ويوضحه، أنه لو كان الميزان إنما هو العدل، لكان لا يثبت للنقل والخفة فيه معنى، فدل على أن المراد به الميزان المعروف الذى يشتمل على ما تشمل عليه الموازين فيما بيننا.

فإن قالوا: وأى فائدة وضع الموازين التى أثبتموها، ومعلوم أنه إنما يوضع ليوزن به الشىء ولا شىء هناك يدخله الوزن ويتأتى فيه، فإن أعمال العباد طاعاتهم ومعاصيهم أعراض لا يتصور فيها الوزن.

قيل له: ليس يمتنع أن يجعل الله تعالى النور علمًا للطاعة والظلم أمارة للمعصية، ثم يجعل النور فى إحدى الكفتين والظلم فى الكفة الأخرى، فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبه بالثواب، وإن ترجحت الأخرى حكم له بالأخرى، وكما لا يمتنع ذلك فكذلك لا يمتنع أن يجعل الطاعات فى الصحائف ثم توضع الطاعات فى كفة صحائف المعاصى فى كفة فأيهما ترجحت حكم لصاحبه به، هذا هو كيفية ذلك. وأما فائدته، فهو تعجيل مسرة المؤمن وغم الكافر، هذا فى القيامة.

وفيه فائدة أخرى تتعلق بالتكليف، وهى أن المرء مع علمه أن أعماله توزن على الملأ كان عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وهذه فائدة عظيمة.

وأما الحساب فما لا يجوز إنكاره فقد قال تعالى: "فأما أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا، وينقلب إلى أهله مسرورا[2]" غير أن

---

(١) سورة الحديد - آية ٢٥.   (٢) سورة الانشقاق - آية ٨.

محاسـبة الله تعالى إيانا لا تجرى على حـد ما تجرى المحاسبـة بين الشريكين المتعاملين فـإن ذلك فيما بيننا إنما يكون بـعقد الأصابع أو ما يجـرى مجراه، وليس هكذا محاسبة الله تعالى عباده، فإن ذلك يكون بخلق العلم الضرورى فى قلبه أنه يستحق من الثواب كذا ومن العقـوبة كذا، فيسقط الأقل بالأكثر، وعلى هذا صح ذلك بـسرعـة مـا دل عليـه قـوله تعـالى: "إن ربك سـريع الحساب[1]" ومن ههنا استـدل بعض مشايخنا بهـذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون جسـمًا، وإلا كان لا يتأتى منه مـحاسبة الخـلائق بسرعة ولا يمكنه خلق العلم فـيهم، فكان يتعـثر عليه ولا يمكنه إلا بمدة مـديدة وزمان طويل، وفى علمنا بأنه تعالى سريع الحـساب ولا يمكنه إلا بمدة مدبدة وزمان طويل، وفى علمنا بأنه تعـالى سريع الحـساب دليل على أنه تعـالى ليس من قبيل هذه الأجسام والفائدة فى المحاسبة نحو الفائدة ووضع الموازين.

وأما المسـألة، فمـا يجب اعتـقاده أيضًـا، فقـد قال تعالـى: "فوربك لنسألنهم أجـمعين"[2] وقال: "وقفـوهم إنهم مسؤولون[3]" وقال: "ليسأل الصادقين عن صدقهم"[4] إلى غير ذلك.

والفائدة فى ذلك كالفائدة فى نظائره، مما تقدم.

وأما نشر الصحف، فقد نطق به القرآن قال الله تعالى: "وإذا الصحف نشرت"[5] وأما نطق الجـوارح فقد دل عليه قـوله تعالى: "يوم تشهـد عليه ألسنتـهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعـملون"[6] وقـوله: "أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء"[7] وذلك يكون على وجهين: إمـا أن يتولى الله تعالى خلق

---

(١) سورة غافر - آية ١٧.
(٢) سورة الحجر - آية ٩٢.
(٣) سورة الصافات - آية ٣٤.
(٤) سورة الأحزاب - آية ٨.
(٥) سورة التكوير - آية ١٠.
(٦) النور - آية ٧٤.
(٧) سورة فصلت - آية ٢٢.

الكلام فى جوارحه فتشه عليه، وإما إن يجعل كل عضو من أعضائه حيا بإنفراده فيشهد عليه، وإن كان شيخنا أبو هاشم قد استبعد هذا الوجه ومال إلى الوجه الأول، وقال: إن الذى تقتضيه هذه الآية ليس إلا شهادة جوارحه عليه، ولو صار كل عضو من أعضائه حيًا بإنفراده لم يكن سمعه ولا بصره، اللهم إلا أن يقال أراد بقوله يشهد عليهم سمعهم، أى ما كان سمعًا لهم من قبل، وذلك على الأحوال كلها عدول عن ظاهر كلام الله تعالى، فلا وجه له مع إمكان أن يجرى على ظاهره.

ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده، الصراط؛ وهو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وقد دل عليه القرآن، قال الله تعالى: "اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم"[1]. فلسنا نقول فى الصراط ما يقوله الحشوية، من أن ذلك أدق من الشعر وأحد من السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار: فإن تلك الدار ليست هى بدار تكليف، حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله فى الدقة والحدة؛ وأيضًا فقد ذكرنا إن الصراط هو الطريق، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم فيه.

وقد حكى فى الكتاب عن كثير من مشايخنا أن الصراط إنما هو الأدلة الدالة على هذه الطاعات التى من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصى التى من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار.

وذلك مما لا وجه له، لأن فيه حملا لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه ظاهره، وقد كررنا القول فى أن كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على حقيقته، فذلك هو الواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز.

---

(١) سورة الفاتحة - آية ٧.

وعلى أنا لا نعـرف من الأصحاب من ذكـر ذلك إلا شيئًـا يحكى عن عباد، أن الصـراط إنما هو الأدلة الدالة على وجوب هذه الواجبـات والتمسك بها، وقبح هذه المقـبحات والاجتناب منها، والفـائدة فى أن جعل الله تعالى إلى دار الجنة طريقًا حاله ما ذكرنا، هو لكى يتعجل به للمؤمن مسرة وللكافر غمًا، وليضمنه اللطف فى المصلحة على ما سبق فى نظائره.

وأحوال القيامة وكيفية الإعـادة، أكبر من أن يحتمله هذا الموضع فنفتقر منها على هذا المقدار، ونسأل الله السلامـة عن عذابه والفوز بثوابه وإن سائله لا يخيب، وهو قريب مجيب.

* * *



الأصل الخامس
الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر



الأصل الخامس

وهو الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

وكان من حقنا أن نذكر حقيقة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، غير أنا قد قدمنها فى أول الكتاب فلا نعيدها ههنا.

وجملة ما نقوله فى هذا الموضع، أنه لا خلاف بين الأمة فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، إلا ما يحكى عن شرذمة من الأمامية لا يقع بهم وبكلامهم اعتداد. والذى يدل على ذلك بعد الإجماع قوله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس[1]" الآية وقوله تعالى حاكيًا عن لقمان "يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر[2]" ومما يدل على ذلك مما روى عن النبى صلى الله عليه أنه قال "ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل"

والغرض بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فمتى حصل على هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدل عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مقرر فى العقول، وإلى هذا أشار تعالى بقوله: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى[3]"، حتى تفى إلى أمر الله الآية، فبدأ بإصلاح ذات البين، ثم بالمقاتلة إن لم يرتفع الغرض إلا بها حسب ما ذكرناه.

ولا خلاف فى هذه الجملة بين شيخنا أبى على وأبى هاشم، وإنما الخلاف بينهما فى أن وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يعلم عقلا أو شرعًا.

---

(١) سورة آل عمران - آية ١٨٠.

(٢) سورة لقمان - آية ١٧.

(٣) سورة الحجرات - آية ٩.

فذهب أبو على إلى أن ذلك يعلم عقلا.

وقال أبو هاشم: بل لا يعلم عقـلا إلا فى موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحـدًا فيحلقه بذلك غم، فإنه يجب عليه النهى ودفـعه دفعًا لذلك الضرر الذى لحـقه من الغم عن نفسه، فـأما فيما عـدا هذا الموضع فلا يجب إلا شرعًا، وهو الصحيح من المذهب.

والذى يدل على أن ذلك مما لا سبيل إلى وجوبه من جهة العقل إلا فى الموضع الذى ذكـرنا، هو أنه إن وجب عـقـلا فـإما أن يجـب للنفع أو لدفع الضـرر، ولا يجوز أن يجـب للنفع لأن طلب النفع لا يجب فـلان لا يجب الإيجاب لأجله أولى، فليس إلا أن يكون وجوبه لدفع الضرر على ما نقوله.

فإن قيل: هلا جـاز أن يكون الوجه فى وجوبه هو أن لا يقع المنكر ولا يضيع المعروف فيكون وجوبه معلومًا عقلا فإن ذلك أمر معقول؟ قيل له: لأنه لو كـان كـذلك لـكان يجب أن يمنعنا اللـه تعـالى عن المنكر ويلـجـئنا إلى المعروف، ومعلوم خلافه.

فـإن قـيل: لم لا يجـوز أن يكون الوجـه فى وجـوبه كـونه لطفًـا لنا ومصلحة؟

قلنا: إن هذا وإن كان هو الوجه فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وغيـر أنا لا نعلم ذلك من حاله إلا لأنه ليس فى قوة العـقل أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يدعونا إلى الواجب ويصرفنا عن القبيح.

فإن قيل: أولستم قـد عرفتم بالعقول أن معـرفة الله تعالى لطف، وأن نعمتـه من كافر فى الحال أو كـان كافرًا من قبل مـفسدة، فهلا جـاز مثله فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. قلنا: إن هذا اقـتراح على العقل وذلك مما لا وجه له، فليس يجب إذا علمنا أمرًا من الأمور عـقلا، بأن قرر الله تعالى فى عقولنا، أن نعلم أيضًا بالعقل ما لم يقرره فيه، ففسد هذا الكلام.

يبين ذلك، أن ما قالوه جمع بين أمرين من غير علة جامعة بينهما، فيقال لهم: ما أنكرتم أنا إنما علمنا كون المعرفة لطفًا لنا بالعقل، لأنه قرر تعالى كونه لطفًا فى عقولنا، وهذا غير ثابت فيما نحن فيه، فلا يجب أن نعلمه أيضًا بالعقل.

وأما ما يقوله أبو على فى هذا الباب ، فهو أنه لو لم يكن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر العقل، لكان يجب أن يكون المكلف مغرى بالقبيح، ويكون فى الحكم كمن أبيح له ذلك، فليس يصح، لأن ذلك يقتضى أن لا يجب واجب ولا يقبح قبيح إلا والطريق إلى وجوبه أو قبحه العقل، والإلزام أن يكون المكلف مغرى على القبيح وعلى الإخلال بما هو واجب عليه، ويكون كأنه أبيح له ذلك، ومعلوم خلاف ذلك.

يبين ذلك ويوضحه، أن وجوب الصلاة وقبح الزنا إنما نعلمه شرعًا، ثم لم يقتض أن يكون المرء من قبل كان مغرى على القبيح أو الإخلال بالواجب، أو يكون فى الحكم كمن أبيح له شىء من ذلك.

وبعد، فكيف تصح هذه العبارة، مع أن الإباحة ليس المرجع بها إلا إلى تعريف المكلف حسن الفعل وأنه لا صفة له زائدة على حسنه، إما بخلق العلم الضرورى أو بنصب الأدلة، فكيف يصح إباحة ما ليس بمباح.

ومما يقوله أيضًا هو أنه قد ثبت أن الامتناع عن المنكر واجب، فيجب أن يكون المنع منه أيضًا واجبًا، لأنه لا فرق فى قضية العقل بينهما.

وجوابنا، لو كان الأمر على ما ذكرتموه، لكان يجب كما يمتنع القديم تعالى عن هذه القبائح أن يمنعنا عن ذلك ويضطربا إلى خلافه، ومعلوم خلاف ذلك. فثبت بهذه الجملة أن الطريق إلى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إنما هو السمع إلا فى الموضوع الذى ذكرناه، على ما يقوله أبو هاشم.

والشـرائط المعتـبرة فى هذا البـاب قد ذكـرناها فى أول الكتاب، فـمن اسـتكمل تلك الشـرائط لزمـه الأمـر بالمعـروف والنهى عـن المنكر، ومن لم يستكملها لم يلزمه.

واعلم أن بين الأمر بالمعـروف والنهى عن المنكر فرقًـا من حيث أن فى الأمر بالمعروف يكفى مجرد الأمة به، ولا يلزمنا حـمل من ضيعه عليه، حتى ليس يجب علينا أن نحـمل تارك الصلاة على الصـلاة حملا، ولـيس كذلك النهى عن المنكر فإنه لا يكفى فـيه مجرد النهى عند استكمـال الشرائط، حتى يمنعه منعًـا، ولهذا فلو ظفرنا بشـارب خمر وحـصلت الشرائط المعتـبرة فى ذلك، فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين، فـإن لم ينته خشنا له القول، فإن لم ينته ضربناه، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك.

واعلم أن مشايخنا أطلقوا القـول فى وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والواجب أن يفصل القول فيه فيقال:

المعـروف ينقسم إلى مـا يجب، وإلى ما هو مندوب إلـيه، فـإن الأمر بالواجب واجب، وبالمندوب إليه مندوب غير واجب، لأن حال الأمر لا يزيد على حال الفعل المأمور به فى الوجوب.

وأما المناكير فهى كلها من باب واحد فى وجوب النهى عنها، فإن النهى إنما يجب لقبحها، والقبح ثابت فى الجميع.

غير أنها تنقسم إلى ما يختص المكلف، وإلى ما يتعداه.

وما يختصه فينقسم إلى ما يقع به الاعتداد، وإلى مالا يقع به الاعتداد.

فأما ما يقع به الاعتداد، فإن النهى عنه واجب من جهتى العقل والشرع جميـعًا، أما من جهـة العقل فلأنه يدفع عن نفسـه بالنهى عنه الضرر، ودفع الضرر عن النفس واجب، وأما من جهة الشرع فلأن قوله تعالى: "كنتم خير

أمة أخرجت الناس تأمـرون بالمعروف وتنهون عن المنكر"[1] لم يفصل بين أن يكون هذا الضـرر مما يختـصه وبيـن أن يكون مما يتعـداه. وأما مـالا يقع به الاعتداد، فذلـك كأن يحاول أحدنا اغتصـاب دانق من ماله وهو بمنزلة قارون فى اليسار، فإنه لا يجب النهى عنه إلا سمعًا، فـأما من جهة العقل وهو غير مستضر به فلا يجب، هذا فيما يختصه.

وأما ما يـتعداه، فإنه ينقـسم إلى ما يقع به الاعتداد فـيجب النهى عنه شرعـًا وعقلا إن لحق قلبه به مـضض، وإلى مالا يقع به الاعتـداد فلا يجب النهى عنه إلا شرعًا، وهذه بقية القول فى هذا الفصل.

فصل

وقد أورد رحمه الله بعـد هذه الجملة، الكلام فى أن المنكر إذا كان من باب الاعتقادات وكيفية النهى عنه، ثم عطف عليه الكلام فيمن أراد التوبة عنه كيف يتوب. وهذا الفصل الأخيـر بباب التوبة أليق وبذلك الموضع أخص غير أنا لا نخالفه فى ذلك بل نوافقه عليه.

وجملة القـول فى ذلك، أنه لا فرق فى باب المناكـير بين أن تكون من أفعال القلوب، وبين أن تكون من أفعال الجوارح فى أنه يجب النهى عنها، إذ النهى عنها وإنما وجب لقبحها، والقبح يعمها.

ومتى فصل بينها بأن أفعـال القلوب مما لا يمكن الإطلاع عليها، فذلك أمور مغيبة عنا، وما هذا سبيله لا يجب النهى عنه.

قلنا: إن فى أفعال القلوب ما يمكن الاطلاع عليه، فقد علمنا من حال العلوية بعضهم لبنى أمية واعتقادهم فيهم، وكذلك فإنما نعلم ضرورة من حال من يدرس طول عمـرة مذهبًا من المذاهب ويـنصره ويدعو الناس إليـه ويبذل جهده فيه وفى الدعاء إليه أنه مـعتقد لذلك المذهب: وإذ قد تقرر أن الاطلاع

---

(١) سورة آل عمران – آية ١١٠.

على الاعتقاد ممكن، وصح لدينا خطأ بعض الاعتقادات وفسادها، وكونها من باب المناكير، فإنه يلزمنا عنها على حد لزوم النهى عن غيرها من المناكير، فهذا جملة ما يلزم تحصيله فى الفصل الأول.

أما الفصل الثانى:

فالأصل فيه: أنه من اعتقد ثم ظهر له فساده وكونه خطأ باطلا، فإن الواجب عليه أن يتوب عنه ويندم عليه لا محالة، إلا أنه لا يخلو؛ إما أن يكون قد أظهره من نفسه فظهر وانتشر واطلع عليه الناس، أو لم يظهره لأحد ولم يطلع عليه أحد كفاه التوبة بينه وبين الله تعالى، وإن أظهره حتى أطلع عليه غيره، فلا يخلو؛ إما أن يكون قد دعا أو لم تكن منه الدعوة، فإن لم يدع غيره إليه غير أنه ظهر منه ذلك وعرف هوبة، فإن الواجب عليه أن يتوب من ذلك سراً وبين يدى الذين قد عرفوه بذلك المذهب والاعتقاد الفاسد كيلا يتهموه بعد ذلك، وإن كان منه إلى ذلك المذهب والاعتقاد الفاسد دعوة فلا يخلو؛ إما أن يكون قد قبل منه غيره أولا، فإن لم يقبل منه غيره كفاه التوبة بين يديه على الحد الذى ذكرناه؛ فإن قيل، فإن الواجب عليه أن يتوب عن ذلك ويعرف ذلك الغير الذى قبل منه توبته عنه، وأنه قد تبين له فساد ذلك الاعتقاد. ثم هل يجب عليه إفساد ذلك المذهب، وحل تلك الشبهة التى ألقاها إليه؟ ينظر، فإن كان فى الناس من يقوم مقامه فى حل تلك الشبهة عليه لم يلزمه إلا القدر الذى ذكرناه، ويكون حل تلك الشبه من فروض الكفايات، وإن لم يكن فى العلماء من يقوم مقامه فى حل تلك الشبهة، أو كان فى العلماء الذين يقومون مقامه فى الحل كثرة، غير أن لبيانه مزيد على بيانهم، فإن الواجب أن يظهر من ذلك الاعتقاد التوبة، ثم يبين وجه الخطأ فيه ويحل له الشبهة التى ألقاها إليه، فهذه طريقة القول فى ذلك.

ومما يشبه هذه الجملة، الكلام فى المفتى إذا أخطأ، ما الذى يلزمه أراد التوبة عنه؟ وجملة القول فيه: أن من أفتى، فإما أن تكون فتواه فيهما الحق

فيه واحد وأخطأ فيلزمه التوبة عنه وأن يذكر للمستقى خطأه فى ذلك، وإما أن تكون فتواه فيما لا يتعين الحق فيه واحد بل يكون طريقة الاجتهاد، ثم إنه فى ذلك بين أن يكون قد وفى الاجتهاد حقه غير أنه ترجح لديه وجه على الوجه الذى أفتى به فلا يلزمه والحال هذه شىء، إذ لم يكن عليه غير تأدية الاجتهاد حقه وقد فعل، وبين أن لا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل أفتى فيما بدا له، فيلزمه والحال هذه أن يتوب عن ذلك، ويبين للمتسفتى أنى قد قصرت فى الجوانب ولم أؤد الاجتهاد حقه.

وقريب من هذا، الكلام فى الحاكم إذا أخطأ فى الحكومة، لأنه إما أن يكون قد حكم بما الحق فيه واحد، أو بما طريقه الاجتهاد. فإن كان قد(٤) حكم بما الحق واحد وأخطأ لزمه أن يتوب عن ذلك ويظهر للمحكوم له والمحكوم عليه خطأه فى الحكم، وإن حكم بما فى طريقه الاجتهاد، فإما أن يكون قد وفى الاجتهاد حقه وحكم بما أدى إليه الاجتهاد ثم تغير حاله فى الاجتهاد ورأى القوة فى خلاف ما حكم به، وإما أن لا يكون قد وفى الاجتهاد حقه بل حكم بما بدا له؛ فإن كان الأول فلا شىء عليه البتة، إذا الاجتهاد لا ينقض الاجتهاد، اللهم إلا أن يكون قد ظهر له أن القوة فى أحد الوجهين قبل الحكم إلا أنه حكم بالأضعف عنده، فحينئذ يلزمه الحكم بالأقوى والرجوع إلى المحكوم عليه وبيان أن الحكم كيت كيت، وإن كان الثانى فإنى الواجب أن يتوب عن ذلك ويبين للمحكوم له والمحكوم عليه أن الحكم كذا وكذا وأنى لم أحكم يوم حكمت عن اجتهاد. فهذه طريقة القول فى ذلك.

فصل فى الإمامة[1]

وقد اتصل بباب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الكلام فى الإمامة؛ ووجه اتصاله بهذا الباب أن أكثر ما يدخل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقوم بها إلا الأئمة.

وجملة ذلك أن معرفة الإمام واجب، ولسنا نعنى به أنه يجب معرفته سواء كان أو لم يكن، وإنما المراد إذا كان ظاهراً يدعو إلى نفسه، ولا خلاف فى هذا إلا شىء يحكى عن قاضى القضاة أبى الحسن على بن عبد العزيز الجرجانى، ومن البعيد أن يكون قد أنكر ما قلناه، وإنما الذى يقوله أن ذلك لا يجب على الكافة والعوام، وإنما هو من تكليف العلماء.

فقد حصل لك أنما أدعيناه من وجوب معرفة الإمام على الحد الذى نقوله مجمع عليه.

واعلم أن الكلام فى الإمامة يقع فى خمسة مواضع: أحدها فى حقيقة الإمام، والثانى فيما له ولأجله يحتاج إلى الإمام، والثالث فى صفات الإمام، والرابع فى طرق الإمامة، والخامس فى تعيين الإمام.

---

(١) عنى القاضى بموضوع الإمامة واختلاف الأمة فيه عناية كبيرة، فقد وقف عليه الجزء العشرين من كتاب المغنى، وتناوله بإفاضة فى المحيط، وكان لكتابته أثرها الكثير فى الفكر الإسلامى، فأما المؤيدون لرأيه فقد نحوا نحوه فى تبويب الموضوع وتقسيمه، فكانت أغلب الدراسات التى كتبت بعده مطبوعة بطابعه، وأما المخالفون فقد ألفوا كتبًا بذاتها فى نقض رأيه أو أشاروا إلى ما كتب فى مؤلفاتهم. ومن الذين ألفوا ضده الشريف المرتضى الإمامى الذى وضع كتابًا باسم الشافى فى نقض الإمامة كما وردت فى المغنى، أما القاضى جعفر بن عبد السلام الزيدى فقد كتب فى الرد على القاضى لما ضمنه فى المحيط بالتكليف حل موضوع الإمامة، وألف أبو الحسين البصرى كتابًا فى نقض الشافى وتأييد القاضى. ويجب أن نلاحظ هنا أن معلق شرح الأصول مانكديم زيدى ولذلك فإنه كتبَ هذا الوضوع مخالفًا للقاضى عبد الجبار.

أما الفصل الأول

وهو أن الإمام فى أصل اللغة هو المقدم، سواء كان مستحقًا للتقديم أو لم يكن مستحقًا. وأما فى الشرع فق جعله اسما لمن له الولاية على الأمة والتصرف فى أمورهم على وجه لا يكون فوق يده يد، احترازًا عن القاضى والمتولى. فإنهما يتصرفان فى أمر الأمة ولكن يد الإمام فوق أيديهم. هذا هو الفصل الأول.

وأما الفصل الثانى

وهو الكلام فيما له ولأجله يحتاج إلى الإمام. اعلم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ هذه الأحكام الشرعية، نحو إقامة الحد وحفظ بيضة البلد وسد الثغور وتجييش الجيوش وتعديل الشهود وما يجرى هذا المجرى.

ولا خلاف فى أن هذه الأمور لا يقوم بها إلا الأئمة، إلا فى إقامة الحد والغزو، فعندنا أن إقامة الحدود والغزو كغيرها من هذه الأشياء التى عددناها فى أنه لا يقوم بها إلا الأئمة، والدليل عليه إجماع أهل البيت عليهم السلام وإجماعهم حجة على ما سيجىء من بعد إن شاء الله تعالى.

وقد ذهبت الإمامية إلى أن الإمام إنما يحتاج إليه لتعرف من جهته الشرائع، والذى يدل على فساد مقالتهم هذه، هو أن الشرائع معروفة أدلتها من كتاب الله وسنة الرسول عليه السلام وإجماع أهل البيت وإجماع الأمة؟ فأى حاجة بالأمة إلى الإمام؟ وفيهم من قال بأن الحاجة إلى الإمام هو لأنه لطف فى الدين وذلك مما لا دلالة عليه. وبعد، فكيف يجوز أن يغيب الإمام عن الأمة طوال هذه المدة، مع كونه لطفًا فى الدين، ومع أن الحاجة إليه بهذه الشدة.

فإن قيل: إن هذا الذى ذكرتموه إنما يدل على فساد ما يقوله هؤلاء، فما دليلكم على صحة ما اخترتموه مذهبًا.

قلنا: الإجماع، فقد اتفقت على اختلافها فى أعيان الأئمة أنه لابد من إمام يقوم بهذه الأحكام وينقذها، وإجماع الأمة حجة لقوله ﷺ: عليكم بالسواد الأعظم، وقوله: لا تجتمع أمتى على الضلالة.

ومما يجل عليه أيضًا آية المشاقة والاستدلال بها مشروح فى مجموع العمد.

وأما الفصل الثالث

فى صفات الإمام؛ اعلم أن الإمام يجب أن يكون من منصب مخصوص خلاف ما يحكى عن طائفة من الخوارج، ولا يكفى هذا القدر حتى يكون فاطميًا، ثم لا يجب أن يكون حسنيًا أو حسينيًا بل الذى لابد منه هو أن يكون من أحد البطنين، ويجب أن يكون مبرزًا فى العلم مجتهدًا ولا خلاف فيه وإنما اختلفوا فى القاضى. وقد حكى عن أبى حنيفة، أنه لا يجب فى القاضى أن يكون مجتهدًا، وإن كان قاضى القضاة استبعد عنه هذه الحكاية وقال: إنما أراد به أنه ليس يجب أن يكون حافظًا لكتب الفقهاء وترتيب أبوابها، وهكذا غرضنا إذا اعتبرنا كون الإمام مجتهدًا، فليس من ضرورته أن يكون حافظًا لكتب الفقهاء وحكاياتهم وترتيب أبواب الفقه بل إذا كان بحيث يمكنه المراجعة إلى العلماء وترجيح بعض أقوال بعضهم على البعض كفى، غير أنه لا يكون على هذا الوصف حتى يعلم شيئًا من اللغة، ليمكنه النظر فى كتاب الله تعالى ومعرفة ما أراده بخطابه وما لم يرده، وإن كان فى معرفة مراد الله بخطابه وغير ذلك يحتاج إلى أمور أخر عير العلم بالعربية المجردة، وهو أن يكون عالمًا بتوحيد الله وعدله، وما يجوز على الله تعالى من الصفات وما لا يجوز، وما يجب له من الصفات، ويكون عالمًا بنبوة محمد صلى الله عليه؛ فإذن قولنا ينبغى أن يكون مجتهدًا يجمع هذه الأمور كلها.

ولابد مع هذه الشرائط أن يكون ورعًا شديدًا، يوثق بقوله ويؤمن منه ويعتمد عليه، وأن يكون ذا بأس وشدة وقوة قلب وثبات فى الأمور.

فهذه جملة ما يعتبر من الأوصاف فى الشخص حتى يصلح للإمامة.

فأما الأول، وهو أنه يمكن من منصب مخصوص فلابد من اعتباره لدلالة الإجماع، فإن أبا بكر لما ادعى الجماعة أن الأئمة من قريش لم ينكر عليه أحد.

وأما كونه عالمًا بحيث معه مراجعة العلماء والفرق بين ضعيف الأقوال وقويها، فإنه لو لم يكن عالمًا لم يمكنه القيام بشىء من هذه الأحكام التى احتيج إليه لمكانها، فما من شىء منها ومن لا علم له بهذه الجملة التى عددناها لا يتأتى منه تنفيذها.

وأما العفاف والورع، فلأنه لو كان متهتكا لم يجز له تولية القضاة ولا تعديل الشهود وإقامة الحدود وسد الثغور بالإجماع. يبين ذلك ويوضحه، أن بالاتفاق منع من جواز التولية من قبل الطريق، فلا وجه لذلك إلا نهتكهم وتظاهرهم بالفسق، فإذا كان الإمام بهذه الصفة لم يكن إمام ولا جاز التولى من قبله.

وأما الشجاعة وقوة القلب، فلأنه لم يكن كذلك لم يمكنه تجييش الجيوش وسد الثغور والغزو إلى ديار الكفرة، وقد ذكرنا أن هذه الأحكام هى التى أحوجت إلى الإمام.

وأما الفصل الرابع

وهو الكلام فى طرق الإمامة. فقد اختلف فيه؛ فعندنا أنه النص فى الأئمة الثلاثة والدعوة والخروج فى الباقى، وعند المعتزلة أنه العقد والاختيار وإليه ذهبت المجبرة، ويحكى عن الجاحظ أن الطريق إلى الإمامة إنما هو كثرة الأعمال، وإلى قريب من هذا ذهب عباد فى طريق النبوة، فقد قال إن طريقها الجزاء على الأعمال، وقالت الخوارج إن طريقها الغلبة، وقال العباسية بل الإرث، وقالت الإمامية والبكرية إن طريقها النصر.

ونحن إذا أردنا تصحيح ما اخترناه من المذهب فلنا طريقان: أحدهما هو أن نبدأ بالدلالة عليه، والثانى، أن نبين فساد هذه المقالات كلها حتى لا يبقى إلا ما نقوله.

أما الذى يدل على ما ذهبنا إليه ابتداء: الإجماع: فلا خلاف بين الأمة أن من انتدب لنصره الإسلام ونابذ الظلمة وكان مستكملا لهذه الشرائط التى اعتبرناها، فإنه يجب على الناس مبايعته والانقياد له، وكذلك فقد اتفق أهل النبى صلى الله عليه وعلى آله على أن طريق الإمامية إنما هو الدعوة والخروج على الحد الذى ذكرناه، هذا إذا أردت ابتداء على ذلك.

فأما إن أردت هذه المقالات، فإن الذى يشتبه الحال فيه ليس لا مقالة المعتزلة، وما عداها فظاهر السقوط.

وإذا أردت إفساد مقالتهم فلك فيه طريقان:

أحدهما، هو أن تطالبهم بتصحيح ذلك وتفسد عليهم ما يحتجون به.

والثانى هو أن تبدأ بالدلالة على فساد مقالتهم

أما الطريق الأول، فهو أن نقول: ما دليلكم على أن العقد والاحتيور طريق الإمامة؟ فإن قالوا: إن الإمامة عقد من العقود، بل هى من أقلها رتبة وأعظمها منزلة فلابد من عاقد يعقدها للمعقود له، قلنا. هب أن الأمر على ما ذكرتموه فمن أين أن الإمامة عقد، وأن العقد لا بدله عن عاقد يعقده فمن أين أنه لا يجوز أن يكون العاقد نفس الإمام حتى يعقد لنفسه على الحد الذى نقوله، وصار الحال فيه كالحال فى الندور. وهكذا تتبع كلامهم وتفسد عليهم الوجوه التى يذكرونها فى هذا الباب، فهذه طريقة القول فى ذلك.

وإذا أرت ابتداء الدلالة على فساد مذهبهم، فالأصل فيه أن نقول:

لو كان الأصل فى الإمامة إنما هو العقد والاختيار لكان لابد من أن يكون إليه طريق، والطريق إليه إما العقل أو الشرع، والعقل مما لا يجوز أن

يكون طريقًا إليه لأن الإمامة حكم شركى فيجب أن يكون الطريق إليه أيضًا شرعيًا، وإذا كان الطريق إليه الشرع، فأما أن يكون الكتاب أو السنة أو الإجماع، وشيء من ذلك غير ثابت هناك.

قالوا: إن الإجماع حاصل على ذلك، فمعلوم أن نفرًا من الصحابة حضروا الشقيفة وعقدوا لأبى بكر الإمامة ولم ينكر عليهم، ولم يقل أن العقد ليس بطريق إلى الإمامة، وفى ذلك ما نقوله؛ يبين ذلك ويوضحه، أن الصحابة يومؤذ كانوا بين مبايع عاقد، وبين متابع، وبين ساكت سكوتًا يدل على الرضى، وهذه صورة الإجماع.

وربما يؤكدون ذلك، بأن عمر جعل الأمر شورى بين ستة ولم ينكر عليه أحد، ولو كان طريق الإمامة غير العقد والاختيار لأنكروا عليه، بل كان لا يدخل على بن أبى طالب تحت الشورى، ويقول: إن الله قد نص على فى حكم كتابه وكذا الرسول، فلم أدخل معكم فى الشورى، وهذا الأمر لاحق لغيرى فيه؟.

وجوابنا، أن هذا إنما يصح لو ثبت أن الصحابة كانوا بين مبايع ومتابع وساكت سكوتًا يدل على الرضى، وهذه صورة الإجماع، ونحن لا نسلم ذلك، فمعلوم أن عليًا عليه السلام لما امتنع عن البيعة هجموا على دار فاطمة، وكذلك؛ فإن عمارًا ضرب وأن زبيرًا كسر سيفه، وسلمان استخف له، فكيف يدعى الإجماع مع هذا كله، وكيف يجعل سكوت من سكت دليلا على الرضى؟ وأما دخوله عليه السلام فى الشورى؛ فلأنه كان صاحب الحق، ولصاحب الحق أن يطلب حقه بما يمكنه، فلا يصح ما ذكرتموه.

وقد اعترضت المعتزلة على الذى اخترناه من وجوه تقدم بعضها ولم يتقدم البعض.

فمما لم يتقدم: إنما قد فسرتم به الدعوة والخروج من حكم الإمامة،

فكيف يجعل طريقًا إليها؟ قلنا: لا يمتنع ذلك، فإن أحد الأمرين ينفصل عن الآخر.

ومن ذلك قولهم: إن الدعوة والخروج لما كان طريقًا للإمامة، لكان يجب إذا اتفق الدعوة من شخصين يصلح كل واحد منهما لذلك، أن ينعقد أمرهما ويصيرا إمامين لحصول الدعوة والخروج، وذلك لم يذكره أحد سوى ناصركم وأنتم فقد تأولتم كلامه كيلا يلحقه خرق الإجماع، وجوابنا، إن ذلك قلما يتفق فى وقت واحد، ولو اتفق قالوا وجب أن ينظر فيمن سبقت دعوته، فأيهما سبقت دعوته فهو للإمام. وإن اتفق منهما الدعوة فى وقت واحد، فإنه لا تتعقد إمامه واحد منهما، وصار الحال فى ذلك كالحال فى ولى النكاح، فكما انه لا ينعقد النكاح ما لم يسبق أحد العقدين على الآخر، كذلك ههنا.

وعلى أن هذا لازم لهم فى العقد والاختيار، فيقال لهم: ما تقولون لو اتفق العقد والاختيار على شخصين يصلحان لإمامه، وكل ما ذكروه عن عذر هناك فهو غدر لنا ههنا.

واعلم أن أبا على أبا هاشم لم يختلفا فى أن الشخصين إذا عقد لهما فإن الإمام هو من عقد له أولا، وإنما الخلاف فيما إذا اتفق لهما دفعة واحدة. فعند أبى هاشم أنه لا ينعقد إمامه واحد منهما كما فى ولى النكاح فلابد أن يعقد ثانيًا لأحدهما، وقد قال أبو على: إنه لو اتفق العقد لهما جميعًا فى حالة واحدة فإن الواجب أن يقرع بينهما، وعلى الأحوال كلها فما أمكنهم ذكره فى العقد يمكنا أن نذكره فى الدعوة إذ لا فصل.

وأما الفصل الخامس.

فى تعيين الإمام؛ اعلم أن مذهبنا، أن الإمام بعد النبى صلى الله عليه، على ابن أبى طالب، ثم الحسن ثم الحسين، ثم زيد بن على، ثم من صار

بسيرتهم وعند المعتزلة، أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه، أبو بكر ثم عمر ثم عثـمان ثم على عليه السلام، ثم من اختارتـه الأمة وعقدت له، ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسـيرتهم، ولهذا تراهم إمامة عمـر بن عبد العزيز، لما سلك طريقهم.

وعند الإمامية أن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه، على ثم الحسن ثم الحسين إلى تمام اثنى عشر، فهذه طريقة القول فى تعيين الإمام وذكر الخلاف.

فصل

اعلم أن من مذهبنا أن الزمان لا يخلو عن إمام، ولسنا نعنى به أنه لابد من إمام متـصرف فالمعلوم أنه ليس، وإنما المراد به ليس يجـوز خلو لزمان ممن يصلح للإمامة.

ثم إن العلم الحاجـة إلى الإمام لا يجوز أن يكون عقليًـا، بل إنما نعلمه شرعًا.

وقد خـالفنا فى ذلك أبو القاسم، وقـال: إنا نعلم وجوب الحـاجة إلى الإمام عقلا، وإليه ذهبت الإمامية.

ويقولون: إن الإمام لابد أن ينص الله تعالى عليه لحاجة الناس إليه.

وأبو القاسم يقول: يجب على الناس أن ينصبوه إن لـم ينص الله تعالى عليه، لأن مصلحتهم فى ذلك؛ وهذا يحتمل أن يريد به المصلحة الدينية على ما تقـوله الإمامـية إن الإمام لطف فى الـدين، ويحتمل أن يريد بـه المصلحة الدينوية على ما يقـوله بعض أصحابه. فإن أراد به الأول، فـالفرق بينه وبين الإمامية هو من الوجه الذى ذكرته، ولأجل ذلك لا يجب فى الغمام أن يكون معصومًـا وأوجبت الإمامية ذلك، وإن أراد الثانى؛ فالفـرق بينه وبين الإمامة ظاهر، لأنهم يقولون إن الإمام لطف فـى الدين كمعرفة الله بتوحـيده وعدله وغير ذلك من الألطاف، وهم لا يقول به.

والذى يدل على فساد مقالتهم، هو أنه لو كان العلم بوجوب وجود الإمام عقليًا، لسكان لابد من أن تكون الحاجة إلى الإمام أيضًا فى العقليات، ومعلوم أن الإمام إنما يحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية، فكيف يصح أن نعلم الحاجة إليه عقلا.

فإن قيل: هلا جاز أن يحتاج إلى الإمام فى العقليات؟ قلنا: إنه لو احتيج إليه فى ذلك لكان لا يخلو الحاجة إليه من أن تكون لمنافع دينية أو دنياوية.

ولم يجز أن تكون من الحاجة إليه للمنافع الدنياوية، كأن يقال يحتاج إليه لتعرف من جهته الأغذية من السمومات وما يضر مما ينفع، فإن ذلك مما يمكن معرفته بالسير والأخبار، ولذلك يشترك فى معرفته العقلاء وغير العقلاء من البهائم ونحوها، لأن ذلك يمكن أن يعرف من واحد فلا يحتاج إلى غيره فيقدح فى حاجة الناس إلى الإمام فى سائر الأزمان.

وإذا قيل بالحاجة إليه للمنافع الدينية فلا يخلو: إما أن يحتاج إليه فى التكاليف العقلية أو السمعية، فإن احتيج إليه فى التكاليف العقلية لم يجز وإلا احتاج الإمام إلى إمام آخر، والكلام فى ذلك الإمام كالكلام فيه فيتسلسل، ولأنه لا يحتاج فى شىء من التكاليف العقلية إلا إلى الأقدار والتمكين وإزاحة العلة بالألطاف، ولا تأثير فى شىء بل حاله وحال غيره فى هذه الأمور على سواء.

فإن قيل: ما أنكرتم أن له مزية على غيره من حيث يتعلق بوجوه لطف للمكلف. قلنا: إذا قيل بوجوه لطف للمكلفين وصلاحهم، فإنه المراد أن يؤدى عليهم عن الله تعالى ما فيه صلاحهم أو يقوم بمصالحهم، وأى ذلك من هذين الأمرين فلاحظ للإمام فيه.

وبعد، فلا يكون ذلك كذلك إلا الطريق إليه الشرع وفى ذلك ما نقوله.

فإن قيل: إن وجوه الإمام لطف من وجـه آخر، وهو أن الناس يطيعون الله تعـالى ويتجنبـون المعاصى انقـياداً لأمره وأتبـاعًا له وانخـراطًا فى سلك طاعتـه، قلنا: إن ذلك مما لا نعلمه من حـال جميع الناس، بل فى الآدمـيين من إذا ولى عليه غيره كان ذلك داعيًا إلى الفساد، وعلى هذا فإن أبا جهل لما بعث إليـه النبى صلاة الله علـيه، كـان قد بلغ فى العناد وترك الاسـتسـلام والانقياد كل مبلغ ولم يطع كغيره وكذا الحال فى غيره من الكفرة.

وبعد، فـهذا الكلام يوجب على قائله وجـود الأئمة الكثيـرة، فإن هذا الغرض إلا يـندفع بإمام واحـد والناس فى العالم مـفترقـون، بل الواجب أن ينصب فى كل محلة إمام، ليكون أهل تلك المحلة إلى الطاعـة أقرب، انقياداً له وطاعة لرضاه، وفى ذلك الفساد ما لا يخفى على أحد.

فصل

اعلم أنا قد قدمنا الكلام فى طريق الإمامة واختـلاف الأقوال فيه، غير أنا نعيده ههنا على نوع من الاختصار، ونضم إليه ما يشذ ويسقط، فنقول:

إن الزيدية اتفقوا على أن الطريق إلى إمـامة على بن أبى طالب والحسن والحسين عليـهم السلام النص الخفى. وأن الطريق إلى إمامة السـاقين الدعوة والخروج. ثم اخـتلفوا فى انـه هل يجب تفسـيق من أنكر النص على هؤلاء الثلاثة؟ فـقال بعضهم: يجب نفـسقه وهم الجارودته، وقـال آخرون لا يجب وهم الصالحية.

وأما الإمـاميـة فقـد ذهبت إلى أن الطريق إلى إمامـة؟؟؟ النص المحلى الذى يكفـر من أنكره، ويجب تكفـره، فيكفـروا لذلك صـحابة النبى عليـه السلام.

وقد وافقتهم البكرية والكراميـة فى أن طريق الإمامة إنما هو النص، غير أنهم ذهبوا إلى أن المنصوص عليه بعد النبى عليه السلام أبو بكر، وإليه ذهب الحسن البصرى.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: "قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلوهم أو يسلمون"[(١)] فيقولون: إنه ورد فى أبى بكر، فهو أول من دعا إلى أهل الردة بعد رسول الله ﷺ؛ ذلك مما لا يسلم لهم أن المراد به أبو بكر، بل الصحيح أنه فى على عليه السلام ودعائه إلى قتال من قاتلوه من القاسطين، والمدقين والناكثين.

ومتى قيل: إن الآية تقتضى إمامة من دعا إلى قتال الكفرة وعلى لم يدع إلا إلى القتال أهل القبلة من أهل البغى، قلنا: ليس فى قومه تعالى: أو يسلمون ما ظننتموه.

وربما يستدلون بتقديم النبى ﷺ إياه فى الصلاة، وذلك أيضا فمن البعيد، لأن النبى صلى الله عليه قدم كثيرًا من الصحابة ولم يدل على إمامتهم، وبعد، فإن الإمامة فى الصلاة بمعزل عن القيام بالإمامة الكبرى والقيام بأمر الأمة، ولهذا يصح لأحدهما العبد دون الآخر، فكيف قاسوا أحد الأمرين على الآخر، وما وجه الشبه بينهما.

وأما المعتزلة، فقد ذهبت إلى أن طريق الإمامة العقد والاختيار، ورامت تصحيح ذلك بوجوه تقدم بعضها وهذا باقيها:

قالوا: طريق الإمامة بالاتفاق إما العقد والاختيار، أو النص، وقد بطل النص فلم يبق إلا العقد والاختيار.

قالوا: والذى يدل على أنه لا نص، هو أنه لو كان كذلك لكان لا يخلو: إما أن يكون نصًا جليًا أو خفيًا. لا يجوز أن يكون نصًا جليًا، لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن يكون الراد كافرًا لرده ما هو معلوم ضرورة من دين النبى ﷺ، وفى ذلك تكفير الصحابة على فحش القول به، ولكان لا يجوز أن يخفى الحال فيه لأن هذا هو الواجب فيما علم ضرورة، لولا ذلك وإلا

(١) سورة الفتح - آية ١٦.

كان أن يخفى الحال فيه لأن هذا هو الواجب فيما علم ضرورة، لولا ذلك وإلا كان يجوز أن يكون الله تعالى قد تعبدنا بصلاة سادسة وبحج إلى غير بيته الحرام إلا أنه خفى على الناس أمره ولم يظهر، وذلك شنع بمرة. فبطل النص الجلى.

وأما النص الخفى فإنه كان يجب أن لا يذهب الصحابة بأسرهم عن الغرض به، فقد كانوا فى غاية المعرفة بالمقاصد وما يجرى، وفى علمنا بأنهم لم يعرفوا هناك نصًا ولا أقروا به دليل على أنه لم يكن له أصل؛ بعد، فلو كان هناك نص لأورده المنصوص عليه واستدل به على إمامته، والمعلوم أنه لم يورده ولم يحتج به وفى ذلك دلالة على أن ذلك لم يكن. والجواب أنكم ألزمتم الإمامية ما يلتزموه فلا معنى له.

وأما النص الخفى على ما نقوله ليس يجب أن يعرفه كل أحد؛ فإن ذلك إنما يجب فيما العلم به ضرورى، ولسنا ندعى أن الصحابة اضطرت إلى قصد النبى بذلك.

فإن قالوا: فلم ذهبوا عن الغرض به ولم يعرفه أحد؟ قلنا: لأنهم لم ينظروا فيه أو حملوه على وجه آخر غير الإمامية، وعلى أنا لا نسلم أن الصحابة بأسرهم ذهبوا عن الغرض به، فمعلوم أن أصحاب على عليه السلام كانوا يعرفون ذلك، وكذلك فكان على يدعيه ويعتقده، فكيف صح لهم ما قالوه؟

وقد دخل فى الجواب عن قولهم: لو كان هناك نص لاحتج به المنصوص عليه تحت هذه الجملة. وقد سأل قاضى القضاة نفسه حين دل على أنه لا نص، بأنه لو كان لأظهره المنصوص عليه واستدل على إمامته وفى علمنا بأنه لم يفعل دليل على أنه لم يكن، وقال: ما أنكرتم أنه لم يورده ولم يتمسك به فى تثبيت إمامته لعمله أو لغلبة ظنه أنهم لا يصغون إليه ولا ينظرون إليه فيه؟ وأجاب عن ذلك: بأن هذا مما لا يمكن، مع أن حال

الصحابة فى الاستسلام للحق والانقياد له والرجوع إليه بحيث لا يخفى على أحد، وعلى هذا فالمعلوم أن عليًا لما أنكر على عمر إقامة الحد على الحامل، فقال: هب أنلك عليها سلطانًا فما سلطانك على ما فى بطنها، أصغى إليه فرجع إلى قوله، وقال: لولا على لهلك عمر، وكذا فقد روى أنه رجع فى بعض الحوادث إلى قول معاذ لما بين له أن الحق فى قوله، وقال: لولا معاذ لهلك عمر. وهكذا روى أنه على محله فى القلوب ومكانه فيها ومنزلته فى العلم، وترك قوله لقول امرأة أنكرت عليه بعض الحوادث، وقال: كلكم أفقه من عمر حتى المخدرات فى البيوت؛ إلى غير ذلك من الأحاديث التى لا يلتبس الحال فيها. فلو كان مع المنصوص عليه نص، لكان من سبيله أن يورده عليهم ويحتج به عندهم، سيما وقد عرف من حالهم أنهم يرجعون إلى قول كل أحد إذا تبين لهم الحق فى جنبته، فلما لم يظهره ولا احتج علم أنه لم يكن أصلا.

وقد جرى فى كلامنا ما هو جواب عن هذا، فقد ذكرنا أنه عليًا النصوص وأظهر الاستدلال بها، فكيف يمكن ادعاء أنه لم يظهر ذلك، وحديث الشورى يشتمل على نيف وسبعين دلالة وفضيلة أوردها على بن أبى طالب مستدلا ببعضها على إمامته، وببعضها على فضله على الصحابة، وهذا واضح عند من أنصف.

وربما قالوا: إن الصحابة وإن اختلفوا فى المختار لم يختلفوا فى الاختيار، وهذا دعوى منه، فمن خالف فى إمامه أبى بكر لم يعتقد الاختيار طريقًا للإمامة.

وربما يؤكدون كلامهم المتقدم بقول العباس بن عبد المطلب لعلى بن أبى طالب عليه السلام: أمدد يدك أبايعك، وقول على: لو كان عمى حمزة وأخى جعفر حيين لفعلت، وباحتجاج على على طلحة والزبير بالبيعة وقولهم لهما: بايعتمانى ثم نكثتمانى؛ ويقولون: إن هذا كله ينافى النص

ويؤذن أصحابهم بأن طريق الإمامة عند على وغيره العقد والاختيار على الحد الذى نقوله وقريب من هذا احتجاجهم بدخول على على عليه السلام تحت الشورى، فقد ذكرنا أن الوجه فيه أنه كان لا يصل إلى حقه إلا بالدخول فيه وهذا سائغ، وعلى أنه وإن دخل فى الشورى فلم يجعل الأمر موقوفًا على اختيارهم إياه وعقدهم للإمامة، وأما احتجاجه على طلحة والزبير بالبيعة فلكى يبين لهم أنهم لا يثبتون على الحق أصلا. فهذه جملة ما يحتمله هذا المجمل.

فإن قيل: فما ذلك النص الذى دلكم على إمامة على عليه السلام؟ قيل له: نصوص كثيرة من كتاب الله تعالى نحو قوله: "إنما وليكم الله ورسوله[1]" الآية. بين الله تعالى أن الولاية له عز وجل ثم لرسوله ثم للموصوف بإيتاء الزكاة فى حال الركوع، ولا خلاف فى أن الموصوف بذلك على عليه السلام دون سواه. فإن قال قوله تعالى: "الذين يقيمون الصلاة[2]" الجماعة، فكيف يصح حمله على الواحد؟ قيل له: لابد من أن يحمل على واحد وإلا لزم أن يكون المولى والمولى عليه واحدًا وذلك مما لا سبيل إليه، وبعد فإن فى آخر الآية ما يمنع من حمله على الجماعة لأن الواو فى قوله: وهم راكعون، واو الحال، فيجب أن يكون المراد به من أدى الزكاة فى حال الركوع، ومتى قيل: إن الآية عمولة على المحبة والنصرة، قلنا: لا تنافى بين بعض هذه الأمور وبين البعض، فنحمله على الجميع.

ومن ذلك قول النبى ﷺ: "أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى" أثبتت لعلى عليه السلام جميع المنازل التى كانت ثابتة لهارون من موسى عليهما السلام واستثنى النبوة. ومن المنازل التى كانت ثابتة لهارون من

---

(١) سورة المائدة - آية ٥٥.

(٢) سورة المائدة - آية ٥٥.

موسى الإمامة، فوجب ثبوتها على عليه السلام. وفي ساداتنا من ادعى بأن الخبر متواتر، وفيهم من قال أنه متقلى بالقبول وهو الصحيح.

ومن ذلك حديث غدير خم بطوله، وموضع الدلالة منه قوله: "من كنت مولاه"، والمولى والأولى في اللغة وعرف الشرع واحد، قال الله تعالى: "فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين[1]" وقال لبيد:

مولى المخافة حلقها وإمامها

ولتطويل الإمامة واستيفاء القول فيها موضع آخر.

فصل في التفضيل

اعلم أن الأفضل في الشرع، هو الأكثر ثوابًا، ولذلك قال مشايخنا: إن طريق معرفته الشرع، لأنه لا مجال للعقل في مقادير الثواب والعقاب.

إذا ثبت هذا، فاعلم أن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على عليه السلام، إلا واصل بن عطاء فإنه يفضل أمير المؤمنين على عثمان فلذلك سموه شيئيًا. وأما أبو على وأبو هاشم فقد توقفا في ذلك، وقالا: ما من خصلة ومنقبة ذكرت في أحد هؤلاء الأربعة إلا ومثله مذكور لصاحبه.

وأما شيخنا أبو عبد الله البصرى فقد قال: إن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه على بن أبى طالب ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان، ولهذا كان يلتمب بالمفضل، وله كتاب في التفضيل طويل.

وقد كان قاضي القضاة يتوقف في الأفضل من هؤلاء الأربعة كالشيخين، إلى أن شرح هذا الكتاب فقطع على أن أفضل الصحابة أمير المؤمنين على عليه السلام.

---

(١) سورة التحريم - آية ٤.

فأما عندنا: إن أفضل الصحابة أمير المؤمنين على ثم الحسن، ثم الحسين عليهم السلام.

والذى يدل على ذلك الآيات والأخبار المرورية فى على عليه السلام، نحو خبر الطير وخبر المنزلة وغيرهما، وأيضًا فما منقبته من المناقب كانت متفرقة فى الصحابة إلا وقد كانت مجتمعة فى أمير المؤمنين من العلم والروع الشجاعة والسخاء وغير ذلك، ومما يدل على ذلك إجماع أهل البيت، وهذا كما يدل على أن أفضل الصحابة، فإنه يدل على أن الحسن كان أفضل الصحابة بعده، ثم الحسين عليهم السلام. فهذه جملة ما هو له فى هذا الموضع.

فصل

فى الكلام فى الأخبار؛ ووجه اتصاله بما تقدم، هو أن الإمامة لا تثبت إلا بالأخبار لأنه لا طريق لها سواها.

وجملة القول فى ذلك، أن الأخبار لا تخلو؛ إما أن يعلم صدقها، أو يعلم كذبها، أولا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها.

والقسم الأول ينقسم إلى ما يعلم صدقه اضطرار، وإلى ما يعلم اكتسابا.

ما يعلم صدقه اضطراراً فكالا لأخبار المتواترة، نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجرى هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبى صلى الله عليه كان يندين بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك، فإن ما هذا سبيله يعلم اضطراًر. وأقل العدد الذين يحصل العلم بخيرهم خمسة، حتى لا يجوز من أن يكون خبرهم مما(٣) عرفوه اضطراًر، ولهذا لا يجوز أن يحصل لنا العلم الضرورى بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك، لما لم يعرفوه اضطراًر.

وما يعلم صدقه استدلالا فهو كالخبر بتوحيد الله تعالى وعدله ونبوة نبيه عليه السلام وما يجرى هذا المجرى، وكالخبر عما يتعلق بالديانات إذا أقر النبى صلى الله عليه ولم يرجوه عنه ولا أنكر عليه، فإنا نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالا، وطريقة الاستدلال عليه، هو أنه لو كان كذبًا لأنكره النبى صلى الله عليه، فلما ينكره دل على صدقه فيه، وهذا هو القسم الأول.

وأما القسم الثانى، فهو ما يعلم كذبه من الأخبار، وذلك ينقسم إلى: ما يعلم كذبه اضطرارًا، وإلى ما يعلم اكتسابًا.

ما يعلم كذبه اضطرارًا، فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا وما جرى هذا المجرى.

وما يعلم كذبه استدلالا، فكأخبار المجبرة المشبهة عن مذاهبهم الفاسدة المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم إلى غير ذلك من الضلالات.

وأما ما لا يعلم كونه صدقًا ولا كذبًا، فهو كأخبار الآحاد وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا؛ وفى هذه الجملة أيضًا، فإن فى الناس من يجوز ورود التعبد بخبر الواحد، وفيهم من ينكر ثبوت التعبد به.

أما الذى يدل على جواز ورود التعبد بخبرنا الواحد، فهو أنه لا مانع يمنع أن يتعلق الصلاح بأن يتعبدنا الله تعالى به، وأكثر ما فيه أنه تعبد على طريقة الظن وذلك ثابت جائز. بل لو قيل: بأن أكثر العبادات الشرعية تنبنى على الظن كان ممكنًا. وبعد، فمعلوم أن القاضى قد تعبد بالحكم عند شهادة الشاهدين، وإن لم يقتض ذلك العلم وإنما يقتضى غالب الظن.

وأما الذى يدل على ثبوت التعبد به: الإجماع، وههنا أصل آخر، وهو أن أهذا سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن كان مما طريقه العمل

على به إذا أورد بشـرائطه، وإن كان مما طريقـه الاعتـقادات ينظر، فـإن كان موافقًا لحجج العقول قبل واعتـقد موجبه، لا لمكانه بل للحجة العقلية وإن لم يكن موافقًا لها، فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبى لم يقله؛ وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غـيره، هذا إذا لم يحتمل التـأويل إلا بالتعسف، فأمـا إذا احتمله فـالواجب أن يتأول، وتفـصيل هذه الجمـلة موضعـه أصول الفقه.

فصل

فى القضاء والقـدر وجملة القول فى ذلك أن القضـاء قد يذكر ويراد به الفـراغ عن الشىء وإتمامـه قال الله تعـالى: "فـقضـاهن سـبع سمـوات فى يومين[1]" وقال: "فلما قضى موسى الأجل[2]" الآية، وقال أبو ذؤيب:

وعليهما مسرودتان قضاهما   داود أو صنع التوابع نبغ

وقد يذكر ويراد بـه الإيجاب. قال الله تعالى "وقضـى ربك ألا تبعدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا[3]" وقد يذكـر ويراد به الإعلام والإخبار كـقوله: "وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب لتـفسدن فى الأرض مرتين ولتعلن علو كبيرا[4]" واستعماله فى هذه الوجوه لا يمنع من أن يكون حـقيقة فى بعضها متعارفًا بهـا فى الباقى، كالإثبات فإنه حقيقـة فى الإيجاب ثم قد يذكر بمعنى الخبر عن وجود الشىء، وقد يذكر بمعنى العلم.

وأما القـدر فقـد يذكر ويراد به البـيان، قـال الله تعالى: "إلا امـرأته قدرناها من الغابرين"[5]، وقال الشاعر:

---

(١) سورة فصلت - آية ١٢.

(٢) سورة القصص - آية ٢٩.

(٣) سورة الإسراء - آية ٢٣.

(٤) سورة الإسراء - آية ٤.

(٥) سورة النمل - آية ٥٧.

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الأولى التي كان سطر

أمرك هذا فاجتنب منه التبر

وإذ قد عـرفت ذلك، وسألك عن أفعال العباد أهي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا؟ كانا لواجب في الجواب عنه أن تقول، إن أردت بالقضاء والقدر الخلق فمعاذ الله من ذلك، وكيف تكون أفعـال العباد مخلوقة لله تعالى وهي موقوفة عـلى قصورهم ودواعيهم، إن شاؤا فـعلوها وإن كرهوا تركوها؟ فلو جاز والحال هذه أن لا تكون أفعال العباد من جهتهم لجاز في أفعال الله تعالى ذلك، فإن بهذه الطريقة يعرف أن الفعل فعل لفاعله.

وبعد، فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما اسـتحق العباد عليها المدح والذم والثواب والعقاب.

وأيضًا، فلو كانت أفعال العباد كلها بقضاء الله تعالى وقدره للزم الرضا بها أجمع وفيها الكفر والإلحاد، والرضى بالكفر كفر.

فإن قيل: إنا نرضى بالكفر من حيث خلقه الله تعالى ولا نرضى به من حيث أنه قبيح فاسد مناقض.

قلنا: دعنا من هذه التـرهات، أو ليس أن الكفـر على سـائر أوصافـه وجهاته وقع بالله تعالى وبقضائه وقدره فكيف رضيتم وجه من دون وجه؟

فإن قيل: الـرضا بقضاء الله تعـالى واجب، وإنما يجب على الجملة لا على التفـصيل فلا يلزم، قلنا إذا كـان لا فعل من أفعـال العباد حقًـا كان أو باطلا إيمانًا أو كفرًا إلا وهو بقضاء اللـه وقدره، فقولكم: نرضى بجملته ولا نرضى بتفصـيله مناقضة كمناقضة الملحـدة، اللذين يقولون إن لكل واحد من حركات الفلك أولا ليس لجملتها أول، فكما أن ذلك خلف كذلك ههنا، هذا إذا أريد بالقضاء والقدر الخلق.

فإن أريد به الإيجـاب وقيل هل تقـولون بأن أفعال العـباد بقـضاء الله

تعـالى وقـدره، كان كـالجـواب أن فى الأفعـال مـالا يجب بل لا يحـسن، فكيف(٢) أوجبه الله تعالى وقضاه وقدره؟

وإذا أريد به الإعلام والإخبار، فإن ذلك يصح على بعض الوجوه، غير أنه لا يجوز لنا إطلاق هذه العبارة لما قد بنا أن العبارة متى كانت مستعملة فى معـينين أحدهمـا صحيح والآخـر فاسد فـإنه لا يجوز إطلاقـه إلا لمن ثبتت حكمته وصح علـمه، فأما الواحد منا ولم يثـبت ذلك فيه فلا. فـهذه جملة الكلام فى هذا الفصل.

فصل

وقد اتصل بهذه الجملة الكلام فى من القدرية من الأمة.

اعلم أن القدرية عندنا إنما هم المجبرة والمشبهة، وعندهم المعتزلة؛ فنحن نرميـهم بهذا اللقب، وهـم يرموننا به. وقـد حكى عن بعضـهم أنه قال: إن المعتزلة كانت تقلبنا بالقدرية، فقبلناها عليها، وقد أعاننا السلطان على ذلك.

والذى يدل على أنهم هم القدرية، مـا ذكره قاضى القضـاة فى مجلس بعضـهم وقد سـئل عن هذه المسألـة؛ وتحريره أن الاسم اسم دم، فـيجب أن يجرى على من له مذهب مذموم فى القدر، وليس ذلك إلا مذهب المجبرة.

ومما يدل على ذلك أيضًا، قول النبى صلى الله عليـه: القدرية مجوس هذه الأمة فـشبه القدرية بالمجـوس على وجه لا يشاركـهم فيه غيـرهم، فبناء تنظر أى المذاهب يشبه المجـوس على هذا الحد، فليس ذلك إلا مذهب هؤلاء المجبرة فإنه يضاهى مذهب المجوس من وجه:

أحدها، هو أن المجوس يقولون فى نكاح البنات والأمهات: بقضاء الله وقدره، ولا يشاركهم فى القول بـذلك إلا هؤلاء المجبرة، إذ لا سواهم يقول فيما يجرى هذا المجرى أنه بقضاء الله تعالى وقدره.

وأحدها، هو أن المجوس يقولون إن مزاج العالم وهو شيء واحد حسن من النور قبيح من الظلمة، ولا يشاركهم في القول بذلك إلا المجبرة لأنهم هم الذين يقولون إن الكفر وهو شيء واحد يحسن من الله تعالى ويقبح من الواحد منا، يحسن من حيث خلقه الله تعالى ويقبح من حيث كسبه(٣).

وأحدها، هو أن المجوس يجوزون الأمر بما ليس في الوسع ولا في الطاقة، والنهي عما لا يمكنه الانفكاك منه؛ يقال إنهم يصعدون ببقرة إلى شاهق، وشدون قوائمها ثم يدهبدنوها، ويقولون: أنزلي ولا تنزلي، مع أن البقرة لا يمكنها الانفكاك من النزول ولا الإتيان بخلافه، وهذه حال القوم، لأنهم يقولون إن الله تعالى كلف الكافر الإيمان مع أنه لا يمكنه فعله ولا الإتيان به، ونهاه عن الكفر مع أنه لا يتصور الانفكاك منه.

وأحدها، هو أن المجوس قالوا: إن القادر على الخير لا يقدر خلافه بل يكون مطبوعًا عليه، وكذلك القادر على الإيمان لا يقدر على الكفربل يكون محمولا عليه، والقادر على الكفر لا يقدر على الإيمان بل يكون مطبوعًا عليه لا يمكنه مفارقته ولا الانفكاك منه.

ومما يدل على أن القوم هم القدرية وهم مجوس الأمة، قول الرسول عليه السلام في آخر الخبر: "وهم خصماء الرحمن وشهود الزور إبليس" وهذه الأوصاف لا توجد فيهم، لأنهم هم الذين يخاصمون الله تعالى إذا عاقبهم على المعاصي وسألهم عنها، ويقولون: إنك أنت الذي خلقت فينا المعصية وأرجتها منا فمالك تعذبنا وتعاقبنا. وكذلك فإنهم هم الذين يشهدون الزور لإبليس وغيره من الشياطين إذا سألهم الله عن الإضلال والإغرار والإفساد، وقال لهم: أضللتم عبادي وأغويتموهم، فيجيبون بأنا لم يكن لنا في شيء من ذلك ذنب، بل كنت أنت المتولي لجميع ذلك، فيطالبهم الله تعالى بإقامة الحجة فلا يجدون إلا شهادة هؤلاء القوم سبيلا. وهم الذين يتعصبون للشياطين في الدارين جميعًا، ألا ترى أنا إذا أردنا ذمهم ولعنهم

يمنعوننا عن ذلك ويقـولون ما بالكم تلعنون من لا يتـعلق به عن الإحلال أو لا غراء إلا مجرد هذه الإضافـة دون المعنى. وأما فى الدار الآخرة فإنه تعالى إذا رام عقابهم على ذلك ومعاتبتهم عليه، قالوا: إنك أنت الذى خلقت فيهم الضلال، وأقدرتهم على الإضلال، فما بالك تعذبهم به.

ويدل على ذلك أيضًا، ما روى عن النبى صـلى الله عليه أنه قال: لعن الله القدرية علـى لسان سبعـين نبيًـا، قيل من القدرية يا رسـول الله، قال: الذين يعصون الله تعالى ويقولون: كذلك ذلك بقضاء الله وقدره.

ومما يدل على ذلك أيضًا هو أن القـدرى اسم نسبة، والنسبـة قد تكون نسبة قرابة كنسـبة الرجل إلى أبيه أو جده أو أحد أقربائه المعـروفين كقولهم: هاشمى وعربى وعلوى، وقد تكون نسبة الرجل إلى حرفته وصناعته المعروف هو بها، نحو باقلانى وقلانسى وصـيدلانى وما يجرى هذا المجرى، قد تكون نسبـته إلى بلده الذى يسكنه هو أو كـان قد سكنه أبوه أو جده نحـو بغدادى وبصرى ورازى وما يجرى مجراه، وقد تكون نسبته إلى لهجة بكلمة وحرصه على تكريرها وذلك نحوما ما نقوله: الخـارجى حكمى أو لوعه وشدة حرصه على قول لا حكم إلى لـله. إذا ثبت هذا، ووجوه النسبـة كلها مفـقودة هذا الاسم إلا هذا الوجه الأخـير، فـالواجب أن ينظر أن لهج أى القوم بالقـضاء والقدر أكبر، وحرص أيهم أشد، ومـعلوم أن القوم الذين يولعون بالإكثار من قولـهم: لا تسقط ورقـة ولا تنبت شجـرة ولا تحدث حـادثة إلا بقضـاء الله وقدره، فيجب أن يكونوا هم القدرية.

ومما يدل على أنهم هم المستـحقون لهـذا الاسم، هو أنه اسم ثابت فلا يستـحقه إلا المثبت للقـدر، والذين يثبتون القـدر هم المجبرة، فأمـا نحن فإنا تنفيه وننزه الله تعالى أن تكون الأفعـال بقضائه وقدره، فيجب أن يكونوا هم الموسون بهذا الاسم.

وبهذا أبطلنا قولهم لنا: إنكم المستحقون لهذا الاسم فقد نفيتم القدر وقلتم لا قدر، فقلنا: القدرى اسم إثبات، ولا يجرى إلا على من أثبت القدر على الوجه المذموم دون من نفاه تنزيهًا لربه عن الأفعال القبيحة.

قالوا: أنتم بهذا الاسم أحق منا فقد أثبتم القدر لأنفسكم، قلنا: إن القدر بمعزل عن القدرة، فما هذه الجهالة؟ وعلى أنه لا يخلو حالنا وقد أثبتنا القدر لأنفسنا من أحد أمرين: إما أن نكون صادقين، أو كاذبين. فإن صدقنا لم نستحق به اسم ذم وصار سبيلنا سبيل من أثبت القدرة لله تعالى، وحكم بكونه تعالى قادرًا، فكما أنه لا يستحق بذلك لا يسمى قدريًا ويجرى عليه اسم من أسماء الذم، كذلك إذا أثبتنا القدرة لأنفسنا وإن كذبنا لم يجز إجراء هذا الاسم علينا، وصار الحال فيه كالحال فيمن أثبت الصناعة لنفسه ولا علم له بها البتة، فكما أنه لا يستحق أن بذلك أن يسمى صانعًا، كذلك فى مسألتنا.

قالوا: فهلا رضيتم منا بمثل هذا الكلام؟ قلنا: ولا سواء، لأنا إنما سميناكم القدرية لقوله صلى الله عليه: "القدرية مجوس هذه الأمة" ولأن الاسم اسم نسبة ووجوه النسبة كلها مفقودة سوى اللهج بذكر القضاء والقدر، والذين يلهجون ذلك ليس إلا أنتم، فاستحققتم هذا الاسم لا محالة.

قالوا: أنتم القدرية من الأمة، فمذهبكم الذى يضاهى مذهب المجوس يحث أثبتم فاعلين صانعين، كما أنهم أثبتوا فاعلين أحدهما النور والآخر الظلمة.

قلنا إن مذهبنا هذا لا يضاهى مذهب المجوس، فلسنا نثبت صانعين على الحد الذى أثبتموه، لأن القوم جعلوا النور فاعلا للخير بطبعه على حد لا يمكنه مفارقته، والظلمة فاعلة للشر بطبعها على حد لا يصح منها الانفكاك منه، فليس هذا حالنا: فإنا إنما أثبتنا فاعلين يفعلان ما يفعلانه على طريقة الاختيار والإيثار. وعلى أن مذهبنا إن كان يشبه مذهب المجوس من

هذا الوجه فهو مشبه لمذهب اليهود والنصارى، فالكل يوافقوننا على أن هذه الأفعال تتعلق بينا ونحن الموجودن لها؛ وقد شبه النبى صلى الله عليه القدرية بالمجوس على حد لا يشارك مذهبهم مذهب غيرهم، وذلك ثابت فى المجبرة الذين جعلوا القديم مجبولا على فعل الخير بحيث لا يقدر على قبيح حتى أنه لا يصح أن ينفرد الله تعالى بالظلم، والشيطان مجبول على الشر بحيث لا يمكنه مفارقته والانفكاك عنه.

ولجعفر بن حرب كلام فى هؤلاء المجبرة هذا موضعه؛ فقد ذكرنا حالهم أسوأ من حال بسائر أرباب الملل، وذلك ظاهر، فإن كل فرقة من الفرق لا يضيفون إلى معبودهم إلا ما اعتقدوا فيه الحسن سواهم.

ألا ترى أن الملحدة لما اعتقدت قبح هذه الصورة قالوا: لو كان ههنا صانع حكيم لما جاز أن يخلق هذه الصور القبيحة لأنه يقدح فى حكمته، فنفوا الصانع كيلا يلزمهم إضافة القبيح إليه.

وكذلك فإن اليهود لما اعتقدوا حسن القول بنبوة موسى عليه السلام والعمل بما فى التوراة، وقبح الصيد فى السبت، وتحريم المكاسب فيه، أضافوا إليه الأول ونفوا عنه الثانى.

وكذلك، فإن النصارى لما اعتقدوا وحسن القول بالتثليث ما عداه أضافوا الأول إليه ونزهوه عن الثانى.

هؤلاء المجبرة مع علمهم بقبح هذه المقبحات أضافوها إلى الله تعالى من غير حشمة ولا مراقبه، حتى أنك تراهم يفتخرون بذلك، ولا يأنفون منه فقد صار حالهم أسوأ سائر الكفرة.

ومما يوضح لك سوء حالهم فى الإسلام، أنهم بإضافتهم الأفعال كلها حسنة وقبيحها إلى الله تعالى، سدوا على أنفسهم طريق معرفته أصلا، فإن الطريق إلى إثبات المحدث فى الغائب هو إثبات المحدث فى الشاهد على ما مضى فى غير موضع.

وكذلك، فبنسبتهم القبائح إليه أخرجوا أنفسهم من صحة العلم بنبوة الأنبياء فإن صحة العلم بذلك يترتب على عدل الله وحكمته، وأنه لا يختار القبيح لا يفعله ولا يصدق الكذابين ولا يظهر عليهم الأعلام المعجزة، فصار حالهم لهذه الوجوه شرًا من حال سائر المبطلين من الملحدة والمجسمة وغيرهم.

وقريب من هذه الجملة الكلام فى أن أفعال العباد لا يجوز أن توصف من الله تعالى ومن عنده ومن قبله، وذلك واضح؛ فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصورهم، واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك، فإذن لا يجوز إضافتها إلى الله تعالى إلا على ضرب من التوسع والمجاز، وذلك بأن نقيد بالطاعات فيقال إنها من جهة الله تعالى ومن قبله، على معنى أنه أعاننا على ذلك، ولطف لنا، ووفقنا، وعصمنا عن خلافه.

فصل، واتصل بهذه الجملة، الكلام فى حقيقة هذه الألفاظ التى هى المعونة واللطف والمصلحة والتوفيق والعصمة.

اعلم أن المعونة هى تمكين الغير من الفعل من الإرادة، ولابد من اعتبار الإرادة، فإن من دفع إلى غيره سكينًا ليذبح بها بقرة أوشاة وأراد منه ذلك، يقال إنه أعانه على ذبح البقرة والشاة لما أراد منه ذلك، وهو يقوى كلامنا المتقدم، فإنا قد ذكرنا أنه لا يجوز إطلاق القول بأن أفعالنا كلها من جهة الله تعالى على معنى أنه أعاننا عليها، لأنه لا يصح أن يقال إنه أعاننا على المعاصى لأنه لم يردها، وإنما يتصور ذلك فى الطاعات، فلا جرم أجرنا استعمال هذه الألفاظ إذا أريد بها ذلك المعنى.

وأما اللطف والمصلحة فواحد، ومعناهما ما يختار المرء عنده واجبًا أو يجتنب عنده قبيحًا على وجه لولاه اختار ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. ثم إن ما هذا حالة ينقسم إلى ما يكون من فعلنا

فيلازمنا فعله سواء كان عقليًا أو شرعيًا لأنه يجرى مجرى دفع الضرر، وإلى ما يكون من فعل القديم جل وعز ولابد من أن يفعله الله تعالى ليكون مزيحًا لعلة المكلف ولكى لا ينتقض غرضه بمقدمات التكليف.

والمفسدة فى نقيضة، فإن معناها هو ما يختار المرء عنده قبيحًا أو يجتنب واجبًا أو يكون أقرب إلى ذلك، وما هذا حاله فلاشك فى أنه يجب على الله تعالى الامتناع منه،وفى هل يجب المنع منه ينظر، فإن كان من جهة المكلف وجب على الله المنع بلا خلاف بين شيخنا أبى على رأبى هاشم، وإن كان من جهة المكلف اختلفنا فيه، فعند على أنه يجب المنع منه كما لو كان من جهة غير المكلف، وعند أبى هاشم لا يجب، وكان الحال فيه كالحال فى غيره من القبائح فى أنه ليس يجب على الله تعالى المنع منها، وهو الصحيح من المذهب.

وأما التوفيق، فهو اللطف الذى يوافق الملطوف فيه فى الوقوع، ومنه سمى توفيقًا. وهذا الاسم قد يقع على من ظاهره السداد، وليس يجب أن يكون مأمون الغيب حتى يجرى عليه ذلك.

وأما العصمة، فهى فى الأصل المنع، ولهذا قال الله تعالى "لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم"(١) أى لا مانع، ومنه قيل الذى يشد به رأس الدابة: عصام، وقد صار بالعرف عبارة لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة، حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر، ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو من يجرى مجراهم.

فصل فى الآجال

ووجه اتصاله بما تقدم، هو أنه ربما يسأل عن الآجال هل هى بقضاء الله وقدره.

---

(١) سورة هود - آية ٤٣.

وقبل الدخول فى المسألة نبين حقيقة الأجل؟

اعلم أن الأجل إنما هو الوقت، وأما فى العرف فإنما يستعمل فى أوقات مخصوصة، نحو أجل الحياة وأجل الموت وأجل الدين، ولا يكادون يستعملونه فى غير ذلك. وذلك مما لا مانع منه، فإن الدابة كان فى الأصل عبارة عن كل ما يدب على وجه الأرض، والآن فقد خص ببعض ما يدب دون بعض؛ وكذا الملك كان مستعملا فى كل رسول، والآن فقد خص به بعض الرسل، وهكذا الجن والقارورة.

وإذ قد فسرنا الأجل بالوقت فإنا نفسر الوقت أيضًا.

اعلم أن الوقت هو كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغير عنده أو ما يجرى مجرى الحادث، وإنما أوجبنا فى الوقت أن يكون حادثًا، لأنه لو كان باقيا لم يصح التوقيت به، ألا ترى أنه لا يصح أن يقال أجيتك إذا السماء أو الأرض لما كان باقيين، ثم لا يجب أن يكون حادثًا على كل حال بل إذا جرى مجراه كفى، ولهذا لا فرق بين قولهم بين قولهم أجيتك إذا طلعت الشمس أو صحت السماء، وبين قولهم آتيك إذا أمسك المطر، وبهذه الطريقة التى ذكرناها أبطلنا قول ابن زكريا المتطبب فى الوقت: إن الشىء لا يتقدم على غيره إلا بوقت ومدة، وقلنا له: إذا كان لا يجوز التوقيت بالباقى حتى لا يسمع قول القائل أجيتك إذا السماء، فكيف يصح أن يوقت بالقدين وهل هذا إلا الجهل المحض. ويقال له: وإن كان الكلام عليه ههنا كالعارض لا يخلو الوقت عندك من أن يكون شيئًا واحدًا أو أشياء، وإذا كان أشياء لا يتقدم البعض منها على البعض كانت الحوادث كلها واقعة فى وقت واحد، وأما ما يجرى مجرى الوقت الواحد، فلا يثبت فيها التقدم والتأخر، وإن كان أشياء يتقدم بعضها على البعض، كان يجب أن لا يتقدم بعضها بعضًا إلا بوقت، والكلام فى ذلك الوقت كالكلام فيه فيتسلسل بما لا نهاية له، وذلك محال.

واعلم أن الوقت كـالوقت فى أنه ينبـغى أن يكون حـادثًا أو ما يجـرى الحادث، ولهذا يصح أن يجعل الوقت وقتًا مرة ومؤقتًا أخرى. بيان ذلك، أن الإنسان ربما يقول: دخول زيد الدار حـين طلوع الشمس، وربما يقول: طلوع الشمس حين دخول زيد الدار، فيوقت الأول بالثانى مرة ويوقت الثانى بالأول أخرى، فيكون طلوع الشـمس فى إحدى الحالتين وقتًا وفى الأخـرى مؤقتًا، وذلك مما لا مانع يمنع منه.

وإذ قد عـرفت هذه الجملة من حقـيقة الأجـل والوقت، فاعلم أن من مات حتف أنفه مات بأجله، وكذا من قتل فقد مات بأجله أيضًا، ولا خلاف فى هذا.

والدليل عليه، أن الأجل ليس المراد به ههنا إلا وقـت الموت، وهما قد ماتا جميـعًا فى وقت موتهما. وإنما الخلاف فى المقتـول لو لم يقتل كيف كان يكون حاله فى الحـياة والموت؟ فعند شيـخنا أبى الهذيل أنه كان يمـوت قطعًا لولاه وإلا يكون القاتل قاطعًا لأجله وذلك غير ممكن، وعند البغدادية أنه كان يعيش قطعًا، والذى عندنا أنه كان يجوز أن يحيا ويجوز أن يموت، ولا يقطع على واحد من الأمرين فليس إلا التجويز.

وأما ما قاله أبو الهذيل فليس يصح، لأن ذلك الأجل الذى لو لم يقتل فيـه لبقى إليـه أجل مقدر غـير محـقق، فكيف يلزم أن يكون قـاطعًا لأجله والحال مـا ذكرناه؟ ولو جاز أن يقال إنه قـد أفنى ولده، بأن يكون المعلوم من حـاله أنه لو لم يقـتل، لرزق ولدًا، وأنه يكون قـد اغتـصب مـاله بأن يكون المعلوم من حاله أنه كان يرزق مالا لو لم يمت، ومعلوم خلافه.

وبعـد، فكان يجب فى الواحـد منا إذا دخل حظيـرة غيـره وأتى على أغنامه أن يكون منعمًا عليه بذبحها أجمع، لأنه قد جعلها مزكاة بعد أن كانت بفرض الموت، والمعلوم خلافه.

وأما البغداديون فقد قالوا: إنه يعيش قطعًا، لأنه لو لم يعيش لكان لا يكون القاتل ظالمًا له، وفى علمنا لخلافه دليل على أنه كان يعيش لا محالة، وربما يقولون: إنا نعلم من حيث العادة أن الجماعة الكبيرة لا تموت دفعة واحدة، وإن كنا نجوز أن يقتلوا دفعة واحدة، فكيف يصح ما ذكرتموه؟
والجواب:

أما الأول فدعوى منكم فمن أين؟ فلا يجدون إلى تصحيحه سبيلا، يقال لهم: كيف لا يكون ظالما له وقد أوصل إليه ضرراً لا نفع فيه ولا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن لأحد الوجهين المتقدمين؟ وهذه صورة الظلم. وبعد، فإنه فوت عليه الأعواض التى كان يستحقها بالأمانة من جهة الله تعالى، فهلا صار له ظالما، وعلى أنا نجوز أن يعيش بعد ذلك مدة فينتفع بحياته، فهلا جعلوه ظالمًا والحال ما نقوله.

وأما الثانى فهو بين، لأن الجماعة كما يقتلون دفعة واحدة فقد يموتون دفعة واحدة أيضًا، والعادة قد جرت بذلك فكيف ينكرها من يعرف أحوال البلدان وعرف طواعين الشام ووباء المواضع الوبيئة نعوذ بالله منها.

وإذ قد تحقق لك هذه الجملة، وقال لك قائل: هل الآجال بقضاء الله وقدره؟ فمن الواجب عليك أن تفصل عليه الكلام فنقول: إن أردت بالقضاء الخلق فنعم، لأن الأجل بما قد تقدم عبارة عن حركات الفلك وهى من فضل الله تعالى. وإن أردت به الإيجاب فلا، وإن أردت به الإعلام فمن المجوز أن يرى الله تعالى الصلاح فى أن يعلم بعض الملائكة حالنا فى الحياة والموت وأنا نعيش إلى مدة ونموت بعدها، فعلى هذه الجملة ويجرى الكلام فى هذا الفصل.

فصل

وقد عطف على ما تقدم الكلام فى الأرزاق، ووجه اتصاله به هو أن يجرى فى كلام الناس، أن الآجال والأرزاق والأسعار كلها بقضاء الله تعالى وقدره، فأراد أن يتكلم عليه.

وقبل الشروع فى المسألة نذكر حقيقة الرزق.

اعلم أن الرزق هو ما ينتفع وليس للغير منه، ولذلك لم يفترق الحال بين أن يكون المرزوق بهيمة أو آدميًا.

وهو ينقسم إلى ما يكون رزقًا على الإطلاق وذلك نحو الكلاء والماء وما يجرى مجراهما، وإلى ما يكون زقًا على التعبين وذلك نحو الأشياء المملوكة.

ثم إن سبب الملك ربما يكون الحيازة، وربما يكون الأرث، وربما يكون المبايعة وربما يكون الهبة؛ هذا فى الآدميين.

وأما فى البهائم فإنه ينقسم أيضًا إلى ما يكون رزقًا على الإطلاق وذلك نحو الكلأ والماء وغير ذلك، وإلى ما يكون رزقًا على التعيين وذلك ما حواه فمه وحازه بهذه الطريقة.

فإن قيل: إنكم فسرتم الرزق بما ينتفع به، فما معنى الانتفاع؟ قلنا: الالتذاذ فإن قيل: ما حقيقة الالتذاذ؟ قلنا: إدراك الشىء مع الشهوة.

ثم إن ما يدرك مع الشهوة إلى ما يكون حادثًا وإلى ما يكون باقيًا، ما يكون حادثًا، فهو المعنى الحاصل عند حك الجرب وما يجرى هذا المجرى، وهو الذى يسمى لذة مرة وألمًا أخرى، يسمى لذة إذا أدرك مع الشهوة وألما إذا أدرك مع النفار. أما ما يكون باقيًا فهو كالطعوم والأرايح، فإن الالتذاذ إنما يقع إدراكها مع الشهوة ولا يحدث هناك معنى يلتذ به. هذا هو الذى ذهب إليه أبو هاشم.

وقد خالفه فيه أبو على وقال: بل يحدث عند إدراك هذه الباقيات معانى يقع بها الالتذاذ، والصحيح ما اختاره أبو هاشم.

والذى يدل على صحته، هو أنه لو كان على ما ذكره أبو على، لكان يجوز اختلاف الحال فيه، فكان يجب أن يتناول فى بعض الحالات بعض الأطعمة الشبهة لا يقع بها الالتذاذ بأن يحد ذلك المعنى، وقد عرف خلافه، فليس إلا القضاء بأن الالتذاذ إنما بإدراك هذه الباقيات نفسها لا غير.

وإذا قد عرفت هذه الجملة فاعلم أن الأرزاق كلها كأنها من جهة الله تعالى فهو الذى خلقها وجعلها بحيث يمكن الانتفاع بها، فهو الرزاق حقيقة وإذا وصف به الواحد منا فيقال: رزق الأمير جنده والسلطان رعيته، كان على نوع من التوسع والمجاز.

غير أنه ينقسم إلى ما يحصل من جهة الله تعالى ابتداء، وإلى ما يحصل بالطلب.

فالأول، نحو ما يصل إلينا من المنافع بطريق الإرث ونحوه مما وصل إليه بغير علاج. والثانى فكما يحصل بالتجارات والزراعات وغير ذلك.

ثم إن الطب ينقسم إلى ما يلحقه بتركه ضرر وإلى مالا يلحقه بتركه ضرر، فإنه يجب عليه الاشتغال به دفعًا للضرر عن نفسه، ومالا يلحقه بتركه ضرر فإنه وإن اشتغل به جاز وإن لم يشتغل به جاز أيضا وحسن.

واعلم أن جماعة من المتآكلة الذين سموا أنفسهم المتوكلة، خالفوا فى هذه الجملة، وذهبوا إلى أن الطلب قبيح. واحتجوا لذلك بوجهين: أحدهما، وهو أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه، والثانى، هو أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن تغضبه الظلمة فيكون فى الحكم كأنه أعانهم على الظلم وذلك قبيح، وهذا الذى ذكروه بخلاف ما فى العقول.

أما قولهم إن الطلب ينافى التوكل ويضاده فمحال، بل التوكل هو طلب القوت من وجهه، وعلى هذا قال رسول الله صلى الله عليه: لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كـما يرزق الطير تغـدو خماصًـا وتروح بطانًا، جعل التوكل هو أن تغدوا وتروح فى طلب المعيشة من حله.

وأما قولهم: إن ذلك فى الحكم كأنه أعلن الظلمـة على ظلمهم فيجب قبحه فما تدفعه العقول، وقد تقرر فى عاقل حسن التجارات والفلاحات طلبًا للأرباح، يؤكد ذلك ويوضحه أن التاجر إنما يتجر ليربح على درهم درهمًا أو أقل من ذلك أو أكـثر، لا ليغـضبـه السلطان، وكذلك الزراع فـإنه إنما يزرع ليرزقه الله تعالى بدل حية أضعافها إلا ليجوزها الجورة. والظلمة فكيف يصح والحال ما قلناه أن يقال: إن التجارة والفلاحة وغيرهما من أنواع الطلب إعالة الظلمة على ظلمهم. على أنا قد ذكرنا فى غير موضع أن الإعانة لا تثبت إلا مع الإرادة، وبينا فى مثـاله أن من رفع سكينًا إلى غيره ليذبح بهـا شاة فذبح مسلمًا لم يقل إنما أعانه على قـتل المسلم وذبحه، وإن كان هو الذى رفع إليه السكين لهـذا الغرض وإنما دفعـه إليه لوجه آخـر، ففسـد هذا الكلام من كل وجه.

فهذا هو الرزق وما يتعلق به من الأقسام ما يحتمله هذا المكان.

وقد خالفنا فى ذلك بعضهم وقالوا: أن الرزق هو ما يتغذى به ويؤكل، وذلك مما لا وجه له فإن الأولاد والأملاك أرزاق من جـهة الله تعالى، ثم لا يقع به الاغتذاء.

وبعد، فلو الحرام مما يقع به الاغتذاء، ثم لا يجوز أن يكون رزقًا.

فإن قيل: من أين الحرام لا يجـوز أن يكون رزقًا؟ قلنا: لأن الله تعالى منعنا من إنفاقه واكتسابه، فلو كان رزقًا لم يجز ذلك.

وبعـد، فلو الله تعـالى قـال: "فل أرأيتـم ما أنـزل الله لكم من رزق

فجعلتم منه حـراما وحلالا[1]" وأيضًا، فـإنه تعالى مدحنا مـا رزقنا، حيث قال: ومما رزقناهم يتـفقون" ومعلوم أنه لا يجوز أن يمـدح على الإنفاق من الحرام، فصح لنا ما ذكرناه، فهذه طريقة القول فيه.

فصل فى الأسعار

قد ذكـرنا وجه اتصاله بما تقـدم والذى نذكره ههنا هو أن السـعر شىء والثمن شىء آخر غيـره، فالسعر هو ما تقع عليه المبـايعة بين الناس، والثمن هو الشىء الذى يستحق فى مقابله(٣) المبيع. ثم إن السعر يوصف بالغلاء مرة وبالرخص مرة أخرى، فـالرخص هو بيع الشىء بأقل ما اعتيـد بيعه فى ذلك الوقت وفى ذلك البلد، والغـلاء بالعكس من ذلك. ولابد من اعـتبـار البلد الوقت فتأثيرهما مما لا يخفى.

ثم إن الغـلاء والرخص بما يكون من قـبل الله تعـالى، وربما يكون من قـبل السلطان. ما يكـون من قبل الله تعـالى هو أن يقل ذلك الشىء وتكثـر حاجة المحتاجين إليه، أو يكثر ذلك الشىء وتقل حاجة المحتاجين إليه.

وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم رعيته أن لا يبيعوا إلا بقدر معلوم.

وإذ قد عرفت ذلك وسئلت عن الأسعار أهى بقضاء الله وقدره أم لا؟

قلت: نعم ولم تحتج فيه إلى التقييد الذى مر فى نظائره.

فإن قال: إذا قلتم إن الآجال والأرزاق والأسعار كلها بقضاء الله وقدره فهـلا سميـتم أنفسكم فدرية ودخلتم تحت قـول النبى عليه السـلام: القدرية مجـوس هذه الأمة؟ قلنا: لا لأن ذلك الاسـم اسم ذو فلا يستـحق إلا على المذهب مذموم، ونحن براء من ذلك على ما سبق القول فيه.

---

(١) سورة يونس - آية ٥٩.

فصل فى التوبة

وهو آخر فصـول الكتاب وإتمام أخر هذا الفصل وختم به الكتـاب رغبة فى أن تكون عاقبة أمرة وخاتمه أعماله التوبة، وترغيبًا لنا أيضًا فى ذلك.

وجملة القـول فى ذلك أن، المكلف تخلو حالة من أمـور ثلاثة: إما أن تكون طاعـاته أكثر من مـعاصـيه، أو معـاصيـه أكثر من طاعـاته، أو يكون متساويين.

لا يجوز أن يكونا متساويين وإن اختلف فى علته على ما تقدم.

وإذا كانت طاعاته أكـثر من معاصـيه كانت معصـيته صغـيرة فلا يجب التوبة عنها عقلا وإنما يجب سمعًا، خلافًا لما يقوله أبو على فإن من مذهبه أن التـوبة عن الصغـائر تجب عقـلا وسمـعًا، وقـال أبو هاشم: بأن لا تجب إلا سمعًا، وهو الصحيح ولا ضرر فى الصغيرة فلا تجب التوبة عنها. يبين ذلك، أنه لا تأثيرها إلا فى تقليل الثواب، ولا ضرر فى ذلك.

وإذا كانت معـاصيه أكثر من طاعاته فـهو صاحب كبيـرة وتلزمه التوبة لكى يسقط عنه ما يستحقه من العقوبة.

وصورتها، أن يندم على القبيح لقبـحه ويعزم أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح. وفى هل التوبة نسقط العقوبة كلاهما.

فالذى عليه البغداديون من أصحابنا أنها لا تأثير لها فى إسقاط العقاب، وإنما الله يتفضل بإسقاطه عند التوبة.

وأما عندنا فـإنها هى التى سقط العقـوبة لا عنها والذى يدل على ذلك هو أن نظير التوبة فى الشاهد الاعتـذار ومعلوم أن لجانى إذا تقدر المجىء عليه اعتذارًا صحيحًا فإنه ليس له أن يدمه بعد ذلك، لا لوجه سوى أنه امتد إليه، وهذا يدل على أن الاعتـذار هو المسقط الذى نستحـقه على الخنانة، وإذا ثبت ذلك فى الاعتذار فكذلك فى التوبة.

يبين مـا ذكرناه ويوضحـه، أنه إذا تاب لابد من أن يسقط عنه العـقوبة على حد لولاها لما أسقطت، ولن يكون كذلك إلا المسقط لها إنما هى التوبة، فإن بهذه الطريقة ينكشف تأثير المؤثرات، وهو أن يقف الحكم عليه حتى يثبت بثباته ويزول بزواله.

وأحد مـا يدل على ذلك، هو أنها لو لم تكن مـسقطة للعـقاب، لكان يجب أن يحـسن من الله تعـالى أن لا يتـفضل بل يعـاقب عند التـوبة، لأن التفضل إنما يبين عما ليس يتفضل بهذه الطريقة: وهو أن لفاعله أن يفعل وأن لا يفعل، والمعلوم خلافه.

فإن قيل: إنه تعالى يتـفضل ولا يعاقب لأن الأصلح أن لا يعاقب، قلنا إن الأصلح مما لا يجب عندنا فكان يجب حسن المعاقبة بعد التوبة، وذلك مما قد عرف خلافه.

وإذا قد تقررت هذه الجملة، فاعلم أنه فـى هذه القضية التى ذكرناه بين معصية ومـعصية، إذ التوبة إذا أسقطت بعض المعاصى فإنهـا يسقطها لأنها بذ المجهود فى تلافى ما وقع منه، وهذا لا يـختص ببعض المعاصى دون بعض، ولا خلاف فى ذلك إلا شىء يـحكى عن بعضهم أن التـوبة لا تسقط عـقاب القتل، ونسب هـذا المذهب إلى ابن عباس، فـقيل إنه قـال: لا توبة لمن قتل نفسًا بغير حق، وذلك على بعـده منه لا يصح، لأن التوبة بما ذكرناه من أنها بذل الجهد فى تلافى ومـا فرط منه لابد من أن تسقط عقـوبة سائر المعاصى، ولهذا تسـقط عقـوبة الكفر مع أنه أعظم حلا من الـقتل، لا لوجه سـوى ما قلناه.

واعلم أن التـوبة إن كانت توبة عن الـقبـيح فإن صـورته أن يندم على القبح لقبحه ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح، وإن كانت توبة عن الإخلال بالواجب ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى ذلك.

ولابد من اعتبار الندم والعزم جميعًا تكون التوبة توبة صحيحة؛ فإنه إن ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم لم يكن تائبًا توبةِ نصوحًا.

وكما لابد من اعتبارهما جميعًا فلابد من أن يكون الندم ندمًا على القبيح لقبحه، وكذلك العزم عزمًا على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح، إذ لو ندم على القبيح لا لقبحه بل لوجه آخر، أو عزم على أن لا يعود إلى أمثاله لا لقبحه، لم يكن تائبًا فحصل لك أن المرء لا يكون تائبًا توبة نصوحًا إلا إذا ندم على القبيح لقبحه، وعزم على أن لا يعود إلى مثله فى القبح.

ولسنا نعنى به أن يندم على القبيح اليوم ويعزم على ترك أمثاله غدًا، بل لابد من اقتران الأمرين أحدهما بالآخر، فلو انفصلا لم تصح توبته، وهذا كله لأن من حق التائب أن يجعل نفسه فى الحكم كأنه لم يفعل من القبيح ما فعله، ولن يتأتى ذلك إلا على الطريقة التى ذكرناه من قبل. فإن قيل: وما الأصل فى التوبة من هذين الأمرين: الندم أو العزم، أو كل واحد منهما أصل برأسه؟ قيل له: بل الأصل بينهما إنما هو الندم والعزم شرط.

فإن قيل: فمن أين ذل ولا تتم التوبة إلا بمجموع الأمرين؟ قلنا: لأن التوبة إنما تجب على ما مضى فلابد من أن يكون الأصل فيهما أمرًا يتعلق بالماضى، والذى يتعلق بالماضى من هذين الأمرين ليس إلا الندم فإن العزم لا يتعلق بالماضى البتة، إذ المرجع به إلى إرادة مخصوصة وحالها ما ذكرناه.

فإن قيل: وما الندم ومن أى جنس هو قلنا: إنه أمر معقول يجده كل أحد من نفسه.

فإن قيل: كيف يوجد من النفس مع أن الناس مختلفون فيه وفى جنسه، وقال بعضهم: هو من قبيل الاعتقادات وهو الذى قال شيخكم أبو هاشم، وقال الآخرون: بل هو جنس برأسه وهو الذى اختاره شيخكم أبو على.

قيل له: إن الأمر فـى اختلاف الناس فى الندم على ما ذكـرته، غير أن ذلك لا يمنع من أن يكون معلومًا بالاضطرار موجودًا من النفس، فمعلوم أن العلم قـد يوجد من النفس فى بعض الحـالات، مع أن العقـلاء اختلفـوا فى جنسه، حتى ظن أبو الهـذيل أنه جنس برأسه غير الاعتقـاد، وكذلك فاللون مع أنه مدرك لحاسـة العين قد اختلف فـيه، فقال بعضـهم: إنه جسم رقيق، وظن آخرون أنه صفـة الجسم وهكذا فالظن يعلم صور ثم إن الـناس اختلفوا فيه: فمنهم من ظـنه من قبيل الاعتقاد، ومنهم من أثبتـه جنسًا برأسه. وعلى الأحوال كلهـا فإن اختلاف الناس فى الندم مما لا يقـدح فى كونه بالاضطرار على الجملة.

فإن قيل: فما قولكم فى الندم أهو جنس برأسه على ما قاله أبو على أم الصحيح ما قاله أبو هاشم، والذى يدل على صـحته هو أنه لو كان أمرًا آخرًا سوى الاعـتقاد لكان لا يـمتنع انفصـال أحدهما عن الآخـر، فكان يصح أن يعتقد الواحد منا استـضراره بالفعل المتقدم مع التأسف على ذلك ثم لا يكون نادمًا، أو يكون نادمًا ولا يكون مـعتقدًا هذا الاعتقـاد، فإن هذه الطريقة هى الواجبة فى كل أمرين لا علاقة بينهما فى وجه معقول، ومعلوم خلافه.

فإن قيل: كـيف يصح قولكم إن الشرط فى صحـة التوبة أن يعزم على أن لا يعود إلى أمثال ما أتى به من القبيح، مع أن العزم لا يتعلق بأن لا يعود إلى أمثـاله إلى القبح، فـإنه نفى والعزم وإرادة لا تتعلق بالـنفى؟ قيل له: إن المراد بذلك أن يعزم على ترك أمثاله فى القبح، والترك فعل يصح تعلق العزم به.

فإن قيل: هلا كفى فى صحـة التوبة أن يندم على القبيح ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى الصورة لا فى القبح؟ قيل له: لأنه لو كان كذلك لكان لا يصح توبة المحجـوب عن الزنا، فإن صورة الزنا مما لا تتـصور منه، فكان يجب أن تستحـيل التوبة عنه، وفى علمنا بصحة توبتـه عن الزنا وغيره دليل

على أن ذلك مما لا يصح، وعلى أن فى الـواجبـات ما هو بصـورة القبـيح، فكيف يصح هذا الذى ذكرتموه.

واعلم أن من أراد التـوبة فإما أن تتـميـز له الصغائر من الـكبائر أو لا تتميز، فإن تميز له الصغيرة من الكبـيرة لم يلزمه التوبة عنها إلا سمعًا على ما سبق القول فيه، وهؤلاء الذين تتميـز لهم الصغائر من الكبائر إنما هم الأنبياء دون سواهم، وإن لم تتميز له الصغيرة من الكبيرة تلزمه التوبة من كل معصية أتى بها لتجويز أن يكون كبيراً.

واعلم أن من اعتقـد فى بعض الكبائر أنها حسنة وتاب عن غـيرها فإن توبته عنها تصح، غير أنها تقع مـحيطة فى جنب هذا الاعتقاد، وذلك كتوبة الخارجى عن الزنا وشرب الخمر مع اعتقاده حسن القتل.

وقريب من هذه الجملة الكلام فى، هل تـصح التوبة عن بعض الكبائر مع الإصرار على البعض أولا تصح، والذى عليه شيخنا أبو على أنه تصح ما لم يصر على شىء من ذلك الجنس، فلو أنه تاب من شـرب الخمر أصر على الزنا كان توبته عن الأول توبة نصوحًا صحـيحة، فأما إذا أصر على شىء من ذلك الجنس لم تصح توبـته، وذلك لأنه لو تاب عن شـرب هذا القـدح من الخمر مع إصراره على شرب قدح آخر فلا إشكال فى أن لا تصح توبته هذه.

وأمـا شيـخنا أبو هاشم، فقـد ذهب إلى أنه لا تصح التـوبة عن بعض القبائح مع الإصرار على البـعض هو الصحيح من المذهب. والذى يدل على صحته أن التوبة عن القبيح يجب أن تكون ندمًا عليه لقبحه وعزمه على أن لا يعود إلى أمثله فى القبح على مـا تقدم، وإذا كان هكذا فليس تصح توبته عن بعض القـبائح مع الإصـرار على البـعض، إذ لا يصح أن يترك أحـدنا بعض الأفعال لـوجه ثم لا يترك ما سـواه فى ذلك الوجه؛ ألا ترى أنه لا يصح أن يجتنب سلوك طريق لأن فيـها سبعًا، ثم لا يجتنب سلوك طريقة أخـرى فيما

سبع، وكـذلك لا يصح أن لا يتناول طعامًا لأن فـيه سمًا، ثم يتناول طعـامًا آخر مع أن فيه سمًا.

فإن قيل: أليس أن أحدنا يفعل فـعلا لوجه ثم لا يجب أن يفعل كل ما ساواه فى ذلك الوجه، فهلا جاز مثله فى الترك؟

قلنا: إن لكل واحد منهمـا حكمًا مقرراً فى العقل وموضـعًا فيجب أن يفرد كل واحـد منهمـا بحكمه ويقر فى مـوضعه، فـلا يقاس أحـدهما على الآخر.

يبين ذلك ويوضحه، أنه قد تقرر فى عقل كل عاقل أن من تجنب سلوك طريق لأنها مسبعة لابـد من أن يترك سلوكك كل طريق هذه سبيلها وإلا علم أنه لم يترك هـذه الطريقة لهذه العلـة. وكذلك من لم يتناول بعض الأطعـمة لأنه مسمـوم لابد من أن يترك كل طعام فيه، وإلا بأنه لـم يترك تناول الطعام الأول لهذا الوجه.

وكما أن هذا مقرر فى العقـول فكذلك فقد تقرر فى عقل كل عاقل أن من تفـضل على غيـره بدرهم لأنه حسن لم يجب أن يتـفضل علـيه بجمـيع دراهمه إثبات هذا الوجه وهذه الطريقة فيه، ولا إشكال فى ذلك وإنما للكلام فى علمته.

فالذى يذكره أبو هاشم فى علة ذلك، أن الفعل مشقه، فليس يجب إذا فعل فعلا لوجه أن يفعل كل ما شاركه فى ذلك الوجه للمشقة، وليس كذلك الترك فـلا مشـقة فيـه، لذلك افتـرق الحال فى الفعل والـترك؛ وذلك مما لا يصح، فإن المشقـة غير حاصلة فى حق القـديم تعالى، ثم إنه ليس يجب إذا تفضل نوعًا من التفضل لجنسه ولكونه إحسانًا بسائر التفضل.

فإن قـيل: فما العلة الصـحيحة فى ذلـك إذن، فقد أفسـدتم كلام أبى هاشم؟ قلنا: الحكم معلوم، فإن أمكن أن يطلب له علة صحيحة فذاك، وغلا

لم يقدح فى صحة الحكم، ويكون من الأحكام التى لا يمكن أن تعلل لأنه بأى شىء علل فسد.

وأما أبو على فقد احتج لمذهبه بوجوه، من جملتها: أن الذى نقوله يقتضى أن لا تصح توبة أحدنا عن القبيح إلا إذا تاب عن الواجب أو الحسن أيضًا، وذلك خلف. قال: وبيان ذلك، أن من ارتكب كبيرة وأراد أن يتوب عنها وعنده أن اعتقاد نبوة نبينا مثلا فقبيح، فإنه لا تصح توبته عن تلك الكبيرة إلا إذا تاب عن هذا الاعتقاد الذى هو واجب، وذلك فاحش من الكلام، والجواب أن هذا الإلزام إما أن يكون من جهة الداعى، أو من حيث التكليف فإن كان من حيث الداعى فملتزم، والدليل عليه الأمثلة المتقدمة وإن كان من حيث التكليف، فليس يلزم لأنه يصح توبة هذا الذى ذكرته على وجه لا يكون تائبًا عن هذا الاعتقاد، وذلك بأن يتوب عن القبائح جمة فلا يدخل هذا الاعتقاد تحته، أو يتوب عن الكبيرة ولا يتعرض لهذا الاعتقاد أصلا، أو يتوب عما يعلم قبحه وقطع عليه ولا يتعرض لما لا يمكنه القطع على قبحه، وإذا أمكنه أن يتوب عن الكبيرة على هذه الوجوه، كيف يصح ما ادعاه أبو على علينا؟

ومما يقوله أبو على فى هذا الباب أن الذى يذهبون إليه خرق الإجماع، وذلك فمنه دعوى مجردة، وكيف يمكن ادعاء الإجماع على ما يقوله مع أن أمير المؤمنين عليه السلام يخالف فيه، والقاسم بن إبراهيم وعلى موسى الرضى وواصل بن عطاء وجعفر بن مبشر وبشر بن المعتمر، هؤلاء كلهم من أجل الصحابة والتابعين وتابعى التابعين فيكف ينعقد الإجماع بدونهم؟ وعلى أن الأمة لا تجوز إجماعهم على ما تقرر خلافه فى العق، وقد تقرر فى العقل أنه ليس يصح أن يترك أحدنا بعض القبائح لقبحه ثم لا يترك البعض مع مساواتها فى القبح.

ومن جملة ما يتعلق به أبو على، هو أن ما ذكرتموه من التوبة عن بعض

القبائح لا يصح من الإصرار على البعض، فوجب أن لا تصح توبة اليهودى مع إصراره على غصب دانق، فكان يجب أن يبقى يهوديًا وأن تجرى عليه أحكام اليهود، ومعلوم خلاف ذلك.

وجوابنا ما تعنى بهذا الكلام؟ فإن أدرت به أن عقابه لابد أن يكون عقاب اليهود ولم يسقط من عقوبته شيء فإن ذلك مجاب إليه، لأنه لم يأت بما يسقط العقوبة عامة فبقيت عقوبته كما كانت، وإن أردت به أنه كان يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود ولما كانت تجرى عليه من قبل، فإن ذلك مما لا يجب.

فإن قيل: كيف لا تجرى عليه أحكام اليهود ومعلوم أنه يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهود، قلنا: إنه وإن استحق العقوبة على هذا الحد إلا أنه ليس يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود فإن أحدهما بمعزل عن الآخر وعلى هذا فإن المنافق يستحق من العقوبة ما يستحقه اليهودى ثم لا يجب أن تجرى عليه أحكام اليهود، ويؤكد ذلك قوله صلى الله عليه: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى وهذا يدل على ما قلناه من أن استحقاقه للعقوبة مما لا تعلق له بإقامة الحدود عليها وأن لا تقام، فهذه جملة ما يتعلق به أبو على.

واعلم أن التوبة إذا حصلت بشرائطها كأن تكون ندمًا على القبيح وعزمًا على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح، لا يعتبر فيه الموافاة، خلاف ما يقول بشر ابن المعتمر وأصحابه، لأن التوبة بذل الجهد فى تلافى ما فرط منه حتى يصير به المرء فى الحكم كأنه لم يفعل ما قد فعل، وما هذا سبيله لا يعتبر فى الشاهد الاعتذار، ومعلوم أن المسيء إذا اعتذر إلى السماء إليه اعتذارًا صحيحًا سقط الذم الذى كان يستحقه من دون اعتبار الموافاة، فكذلك التوبة.

واعلم أن من لزمته التوبة لا يخلو حاله من أحد أمرين:

إما أن يكون ذكر لأمر بينه وبين الله تعالى، أولا لأمر تعلق بالآدميين، فإن كان ذلك الشيء بينه وبين الله تعالى، فإما أن تكون من باب الاعتقادات أو من باب الأفعال، وأى ذلك كان فإن الذى يجب عليه أن يندم عليه لقبحه أو لكونه إخلالا بالواجب، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله فى القبح أو فى كون إخلالا بالواجب. وعلى الجملة المأخوذة عليه أن يبذل مجهوده فى تلافى ما وقع منه حتى يصير نفسه فى الحكم كان لم يأت بشىء مما أتى به، ولا أقدم على ما أقدم عليه.

وإن كانت التوبة تلزمه لأمر بينه وبين الآدميين فإن الواجب عليه الندم والعزم أن يتلافى ما وقع بجهده، ثم إن تلافى ما وقع منه يختلف، فإن كان الواقع منه القتل فتلاقيه هو أن يسلم نفسه إلى ولى الدم إن طالبه بها ولن يعف عنه، وإن كان الواقع منه الغصب فتلافيه هو أن يرد المغصوب بعينه إلى صاحبه إن كان العين باقيًا، وإن لم يكن فمثله إن كان من ذوات الأمثال، وإلا فقيمته إن كان من ذوات القيم، هذا إن كان صاحبه حيًا، فإن لم يكن فإلى ورثته، فإن لم يكن الإمام، فإن لم يكن فإلى الفقراء، وصار سبيله سبيل العشور والزكوات.

وإن كان الذى وقع منه كلام يوحش الغيرة، فلا يخلو؛ إما أن يكو قد بلغ الذى قصده بذلك الكلام أو لم يبلغ، فإن بلغه لزمه الاعتذار الصحيح بعد الندم والعزم، وإن لم يبلغه كفاه الندم عليه والعزم ولا يجب أن يبلغه ذلك ويعلمه فإن ذلك ابتداء وحشة وهو فى إزالتها؛ ولتفصيل الكلام فى ذلك مكان آخر أبسط منه وأطول.

فصل

وقد وصل بهذه الجملة مسائل تتعلق بعضها بالتوبة وبعضها بالوعيد وغيره من جملتها، الصغائر هل تصير كبيرة بانضمام بعضها إلى بعض؟ والأصل فيه أنه لا يمتنع أن تصير كبيرة لأنه لا فرق بين أن يسرق عشرة

دراهم من حرز دفعة واحدة، وبين أن يسرق فى دفعات إلى أن يتممه عشرة، فى أنه إذا ظفر به الإمام وعلم ذلك من حاله قطع يده على سبيل الجزاء والنكال.

ومن ذلك، الكلام فى أن الكبائر هل يجوز أن تصير كفراً بانضمام البعض إلى البعض، ولعل الأقرب أنها لا تصير كفرًا وإن انضم بعضها إلى بعض فى مثل هذه الأعمار، فمعلوم أن صاحب الكبيرة وإن بلغ فى ارتكابه الكبائر كل مبلغ لم يجز إجراء أحكام الكفار عليه، فلولا أن الكبائر لا تصير كفرًا بانضمام البعض منها إلى البعض وإلا كان يجب ما ذكرناه.

ومن ذلك الكلام، فى هل يبلغ ثوات طاعات أحدنا حداً يصير عقاب الكبيرة مكفراً فى جنبها والأعمار هذه؟ والأصل فيه أنه لا يبغ، لأن أحدنا وإن بلغ فى الطاعة كل مبلغ وسرق بعد عشرة دراهم من حرز على الشرائط المعتبرة فإن الإمام يقطع يده على سبيل الجزاء والنكال، فلولا أن ما كان قد استحقه من الثواب لم يبلغ حداً يصير عقاب السرقة مكفراً فى جنبه، وإلا كان لا يجوز ذلك.

ومن ذلك، الكلام فى هل يجوز أن يبلغ ثواب أحدهما ثواب بعض الأنبياء؟ والأصل فيه أنه لا يجوز، والدليل عليه الإجماع.

ومن ذلك، الكلام فى هل يصح أن يعلم أحدنا الصغيرة من الكبيرة، وقد تكلمنا على ذلك وبينا أنه لا يجوز، وإلا كان يكون المكلف مغزى يفعلها لأنه لا ضرر فيها، فكأن من عرفها بعينها قال له: افعلها ولا ضرر عليك فيها، وذلك مما لا يجوز. فعلى هذا ما من معصبة إلا ويجوز أن يكون كبيراً أو يجوز أن يكون صغيراً إذا لم يكن هناك دلالة على أنها من الكبائر.

ومن ذلك الكلام فى هل يصح أن يعلم أحدنا حال الغير فى استحقاق الثواب والعقاب؟ ولا خلاف فى أنه يصح أن يعلم كونه الغير مستحقًا

للعقـاب، فإنه إذا رآه يزنى ويشرب الخمـر ويسرق لابد من أن يقطع على أنه مستحق لـلعقاب، وإنما الكلام فى أنه هل يصح أن يعلم استحقـاقه للثواب، والأصل فى أنه لا طريق إلى ذلك من جهة العقل وإنما يعلم سمعًا، فإن وجد فى حق بعض الأشخاص دلالة سمعيـة على أنه من أهل الجنة علم استحقاقه للثواب وإلا فلا، وعلى هذا نعلم استحـقاق الملائكة والأنبياء الثواب، وبهذه الطريقة علمنا أن عليًا وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام من أهل الجنة.

والكلام فى هل يصح أن نعلم كـون أنفسنا من أهـل الثواب والعـقاب كالحـال فيما ذكـرناه، فإن من الممكن أن نقطع على استـحقاقنا للعـقوبة ولا يمكننا القطع على اسـتحقـاقنا للثواب وكـوننا من أهل الجنة إلا سمـعًا. ولا خلاف فى هذا وإنمـا الخلاف فى علته، فـالذى قاله الشـيخ أبو على فى علة ذلك: أن الطريق إلى ذلك ليس إلا علمه بأنه أدى مـا وجب عليه، ولا يعلم أنه أدى ما وجب عليه الآن إلا فى الحالة الثانية، وفى الحالة الثالثة لا يعلم أنه هل أدى ما وجب عليـه فى تلك الحالة إلا بعـدها فلا ينتهى إلـى حالة يعلم ذلك من نفسـه، فلهذا تعذر عليه العلم باسـتحقاقه للصـواب وكونه من أهل الجنة. وأبو هاشم يقـول: إن كـانت هذه العلة علة صـحيـحة فـذلك، وإلا فالحكم معلوم ولا أعلله، ولا مانع يمنع من ذلك وسنرى هذا الكلام فى غير هذا الموضع إن شاء الله.

ومن ذلك الكـلام فى أن الإيمـان هل يـزيد ينقص؟ وجـملة ذلك أن المرجع بالإيمان إذا كان إلى أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل وإلى اجتناب المقبـحات فإن ذلك مما يدخله الزيادة والنقـصان بلا إشكال، والذى يدل على أن الإيمان يزيد وينقص قوله تعـالى: "إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم"[1] الآية، وقوله تعالى: "وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم

---

(١) سورة الأنفال - آية ٢.

زادته هذه إيمانا فـأما الذين آمنوا"[1] الآية، وأيضًا فـوقه تعـالى: "قد أفلح المؤمنون"[2] إلى قوله: "هـم فيهـا خالدون" ووجـه دلالته على مـا ذكرناه واضح.

ويدل عليه أيضًا قوله ﷺ: "الإيمان بضع وسبعون خصلة أعلاها كلمة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة عن الطريق، وقـوله ﷺ: "بنى الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم شـهر رمضان وحج بيـت الله" ومما يدل على ذلك قوله صلى الله عليـه: "المسلم من سلم المسلمـون من لسانه" وقـوله: "المؤمن من أمن جاره بوائقه" وقوله: "الإيمان لمن لا أمانة له" هذه كلها كما ترى يدلك على أن الإيمـان مـا ادعـيـناه، وكـمـا تدل على ذلك فـإنهـا تدل على أنه يزيد وينقص.

ومن ذلك الكلام فى أن أحدنا هل يجوز أن يقـول أنا مؤمن إن شاء الله تعالى؟ والأصل فيه إنه يجوز، بل لا يجوز خلافه؛ وقد خلافنا فى ذلك جمـاعة من الكرامـيـة، ونحن فقد ذكرنـا ما فى هذه اللفظ فى باب الإرادة، وبينا أن معناه قطع الكلام عن النفاذ، وقد يرد به الشرط وذلك فى نحو أقوال أحدنا؛ أنا أحج بيت الله إن شاء الله تعالى، وأزور قبر الرسول إن شاء الله، فإنه والحـال هذه يعنى به الشرط ويكون المراد به إن سهـل الله تعالى لى ذلك ولطف لى فيه. فـهذه جملة ما يجب أن يحصـل فى هذا الباب. وإذ قد أتينا على ذلك وفرغنا منه فإنا نقطع عنده الكلام ونختم به الكتاب.

وأسأل اللـه تعالى أن يختـم أمورنا بالحسنـى، ويوفقنا لخيـر الدارين، ويرزقنا نعم الدنيـا والآخرة وصلى الله علـى محمـد وآله الطيـبين الأخـبار

---

(١) سورة التوبة - آية ١٣٤.

(٢) سورة المؤمنون - آية ١.

الأبرار، الذين قـضوا بالحق وبه يعـدلون، ولا حول ولا قـوة إلا بالله العلى العظيم وحسبنا الله ونعم الوكيل.

كمل نساخة وقراءة وتصحيحًـا بحمد الله تعالى ومنه، فالحمد لمن أعان على تمامه إذ كل من فضلـه وإنعامه يوم الثلاثاء من شهـر جمادى الأولى من شهور سنة ستة وخمسين وسبعمائة، بخط مالكى أضعف عبيد الله وأحوجهم إلى رضاه ليسـتر الذنوب، الراجى رحمة عـلام الغيوب قاسم بن مـحمد بن أحمد بن على أبن يحيى بن الحسين.

كان تمامه بالمشـهد المقدس المنصورى على سـاكنه السلام. وصلى على محمد وآله وسلم.

وفى آخر إحدى النسخ:

اللهم اغفر لكاتـبه ولمالكه وللقارئ فيه ولوالديهم ولمـن دعا لهم بالعزة ولجميع المسلمين وﷺ.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة